UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS
Dissertationes ad gradum magistri
in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici
consequendum conscriptae
SERIES II. — TOMUS 30.

LES NOTES DE L'ÉGLISE

DANS L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE

DEPUIS LA RÉFORME

PAR

GUSTAVE THILS
DOCTEUR EN THÉOLOGIE

GEMBLOUX
J. DUCULOT, ÉDITEUR
RUE LÉOPOLD
—
1937

LES NOTES DE L'ÉGLISE

DANS

L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE DEPUIS LA RÉFORME

EMINENTISSIMO · AC · REVERENDISSIMO · DOMINO

JOSEPHO - ERNESTO

TITULI · S. · MARIAE · DE · ARACŒLI

SANCTAE · ROMANAE · ECCLESIAE · PRESBYTERO

CARDINALI VAN ROEY

ARCHIEPISCOPO · MECHLINIENSI

PRIMATI · BELGII

MAGNO · CANCELLARIO · UNIVERSITATIS · CATHOLICAE

· LOVANIENSIS ·

DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACRAE · THEOLOGIAE

DOCTORI · HONORIS · CAUSA · IURIS · CANONICI

NECNON · PROFESSORI · HONORARIO

UNIVERSITATIS · CATHOLICAE

DIVINARUM · HUMANARUMQUE · SCIENTIARUM

FAUTORI · ILLUSTRI

CLERI · PATRI · AMANTISSIMO

GREGIS · PASTORI · VIGILANTISSIMO

IN · PERENNE · GRATI · ANIMI

OBSEQUII · AC · FILIALIS · AMORIS · TESTIMONIUM

EXCELLENTISSIMO · REVERENDISSIMO · DOMINO
DOMINO

PAULINO LADEUZE

EPISCOPO · TIBERIENSI
PRAEL. · PROTONOT. · APOST. · AD · INSTAR · PARTIC.
CANONICO · HONOR. · ECCLES. · CATHEDR. · TORNAC.
DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACRAE · THEOLOG.
DOCT. · PHIL. · HON. · CAUSA · UNIV. · CATHOL. · MEDIOL.
MAGNAE · CRUCIS · DUCI · IN · ORDIN · ECORONAE
CLARISS. · PRAEF. · ORDIN. · LEOPOLD.
DECUR. · LEG. · HONOR.
CLARISS. · PRAEF. · ORD. · CORON. · IRAL.
ET · ORDIN. · NILI
CLARISS. · COMMEND. · PHALER. · ORDIN. · ISAB. · CATH.
CLARISS. · PRAEF. · ORDIN. · PHOEN.
CLARISS. · PRAEF. · ORD. · CHRISTI
SOD. · ACAD. · REG. · BELG.
SOD. · ADI. · ACAD. · INSCRIPT. · ET · LITT. · PARIS.
SOD. · HON. · CAUSA · ACAD. · REG. · ARCH. · BELG.
ACAD. · LITT. · ET · SCIENT. · NEAP.
ET · ACAD. · SCIENT. · LITT. · ET · ART. · CLARAMONT.
RECTORI · MAGNIFICO · UNIVERSITATIS · CATHOLICAE

ET

VIRO · EXIMIO · DOCTISSIMO

RENATO DRAGUET

CANONICO · HONOR. · ECCLES · CATHEDR. · TORNAC.
DOCTORI · ET · MAGISTRO · SACRAE · THEOLOG.
EQUITI · ORDINIS · LEOPOLDINI
ANTECESSORI · PERITISSIMO
THEOLOGIAE · DOGMATICAE · GENERALIS
THEOLOG. · ECCLES. · ORTHODOX. · ET · LING. · PALAEOSLOV.
MODERATORI
SUORUM · STUDIORUM
HAS · QUALESCUNQUE · LABORIS · SUI · PRIMITIAS
D · D · D.

AUCTOR

AVANT-PROPOS

Le problème de la démonstration scientifique de la vérité de l'Église catholique, autrement dit : la vérification des titres de la communion catholique romaine à être en continuité totale avec les intentions et avec l'œuvre du Christ, fondateur d'une Église, fut posé, en principe, dès qu'apparurent, parmi les fidèles du Christ, ces schismes dont l'Apôtre avait dit la tragique nécessité. En fait, cette pièce de l'apologétique que l'on désigne sous le nom de démonstration catholique, est une création de l'âge moderne : ce que, pour des raisons que nous n'avons pas à rechercher, ni les hérésies de l'antiquité, ni la séparation, au moyen âge, de l'Orient et de l'Occident chrétiens, n'avaient pas provoqué, la grande crise religieuse du XVI[e] siècle le fait naître, en opposant côte à côte, sur les ruines de la chrétienté médiévale, de grandes communions rivales, qui se prétendent chacune la véritable héritière du Christ : catholicisme, anglicanisme, protestantismes de divers types. Ce traité *De vera Ecclesia,* qui, malgré certaines anticipations, n'est vraiment constitué qu'au XVI[e] siècle, les théologiens et les apologistes catholiques l'ont consolidé, développé et transformé sans cesse pendant plusieurs siècles, et jusqu'à nous, pour obéir tout à la fois aux nécessités changeantes de la polémique et à l'évolution interne de l'ecclésiologie, qui a tendu, et qui tend de plus en plus, semble-t-il, à faire de l'autorité de l'Église enseignante comme le nœud de tous les problèmes religieux.

Les théologiens distinguent aujourd'hui trois façons, trois *viae,* d'établir que l'Église catholique romaine est la vraie : la *via historica,* qui est fréquemment réduite dans la pratique à la *via primatus,* la *via empirica* et la *via notarum.* Lorsqu'ils suivent la première, les apologistes s'attachent à montrer, par l'examen des documents anciens, que l'Église catholique romaine est bien cette Église chrétienne de toujours, qui apparaît dans l'histoire

comme une société une, visible, permanente, hiérarchiquement et monarchiquement organisée ; la *via primatus* n'est qu'une simplification de cette première voie, puisque, négligeant les autres genres de continuité historique, elle se contente, pour établir la vérité de l'Église romaine, de prouver que son chef est le seul qui puisse se dire légitimement le successeur de Pierre. La *via empirica,* qui a passé, grâce à son promoteur, le cardinal Dechamps († 1883), dans une des constitutions du concile du Vatican, suit une méthode plus simple encore : abandonnant toute confrontation de l'Église romaine actuelle avec l'antiquité, dans le dessein avoué, d'ailleurs, d'échapper aux difficultés que soulève l'interprétation des documents historiques, elle fait valoir que l'Église elle-même constitue un miracle moral, qui est comme le sceau divin qui authentique sa transcendance. La troisième, la *via notarum,* se développe suivant le syllogisme que voici : le Christ a doté son Église de quatre traits distinctifs, l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité ; or, l'Église catholique romaine est la seule qui possède ces quatre notes ; c'est donc elle qui est la véritable Église du Christ, à l'exclusion des autres confessions chrétiennes, — luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, orthodoxie, — qui ne les possèdent pas. De ces trois méthodes de démonstration, la troisième, la *via notarum,* a été la plus utilisée pendant toute l'époque moderne. Elle est bien distincte des deux autres, encore que, comme nous le dirons, elle n'en ait pas toujours été nettement distinguée. C'est elle, et elle seule, qui fait l'objet du présent ouvrage [1].

L'histoire de la preuve moderne de l'Église par les notes n'a encore été étudiée par personne de façon complète et systématique. Parmi les travaux qui y ont touché, nous retenons, comme les meilleurs, le *Tentamen historicum circa notas verae Ecclesiae,* publié par C. Walter [2], et le chapitre que J. Turmel a consacré naguère aux marques de l'Église dans son *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican* [3]. La dissertation de Walter, qui retrace en quelque quatre-vingts pages l'histoire des notes depuis l'antiquité, est forcément très sobre sur

---

[1] Sur les trois *viae,* voir N. Sanders, *Een kwestie van apologetische methode,* dans *Studia catholica,* t. VIII (1931-1932), p. 81-92, 161-171.

[2] Wurzbourg, 1792.

[3] Paris, 1906, p. 117-149.

l'époque moderne ; son mérite, remarquable pour l'époque, est d'avoir aperçu déjà que la signification des notes avait varié. Quant à Turmel, si l'insuffisance de sa documentation lui a fait exagérer l'importance de Bellarmin, il a cependant esquissé avec clarté les lignes maîtresses du développement de la preuve des notes. D'autres ouvrages ont un titre prometteur : nous songeons, entre autres, au *Die Einheit, Katholizität und Apostolicität der Kirche systematisch und historisch nachgewiesen,* de J. M. Kaufmann [1]; mais on a tôt fait de voir que l'histoire consiste, pour eux, à citer *in extenso* les textes des anciens théologiens.

La *via notarum* est une pièce de l'apologétique moderne, disions nous. On s'attend bien, cependant, que ceux qui la créèrent au XVIe siècle, époque dont le nom seul est synonyme de retour à l'antiquité, ne l'aient pas construite en dehors de toute attache avec l'Écriture et avec les écrits patristiques ; d'autre part, s'il est vrai que, selon une observation très exacte de M. Scherer, « on chercherait en vain chez les grands scolastiques un exposé systématique du concept et de la nature de l'Église [2] », le moyen âge finissant nous a laissé quatre traités qui font pressentir, chacun par quelque côté, l'argument moderne par les notes. Matériaux scripturaires et patristiques, anticipations médiévales de la *via notarum,* il nous faut dire un mot des uns et des autres avant d'entrer au cœur de notre sujet.

Il sera souvent question, dans la suite, d'un groupe *scripturaire* de notes, de deux groupes patristiques : *augustinien* et *lérinien,* et du groupe *symbolique.* Les mots disent assez que cette terminologie, que nous avons dû créer, fait allusion à des éléments repris à l'Écriture, aux Pères, au symbole de Constantinople. Encore faut-il que nous indiquions quels sont ces éléments.

Par groupe *scripturaire,* nous entendons la série des marques que l'on a attribuées à l'Église véritable en tablant sur l'Écriture, et en particulier sur le Nouveau Testament : l'indéfectibilité et l'universalité, que l'on tirait des passages où le Christ promet son assistance aux Apôtres en vue d'une mission universelle ; la visibilité, qui ressortait des textes où le Christ envoie ses

---

[1] Sulzbach, 1858.

[2] W. Scherer, *Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche (Freib. Theol. Stud.,* fasc. 32), Fribourg-en-Brisgau, 1928 p. V.

Apôtres prêcher et baptiser ; la sainteté, que l'on déduisait de ceux qui appellent les hommes à la pénitence et à la pratique des vertus ; l'unité, que le Christ avait si expressément demandée au Père pour les siens ; les miracles, enfin, dont on faisait une note en invoquant la finale de *Mc.* : *Signa haec sequentur...* [1]

Le groupe *augustinien* comprend : la sagesse parfaite, l'accord universel dans la foi, les miracles, la succession des pasteurs, le nom même de catholique. Il dérive d'un passage du *Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, où saint Augustin expose les raisons qui le gardent dans l'unité de l'Église : *In catholicam Ecclesiam, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cujus cognitionem pauci spiritales in hac vita perveniunt, ut eam, ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant... multa sunt alia quae in ejus gremio me justissime teneant. Tenet consensio populorum atque gentium ; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata ; tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum ; tenet postremo ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut, cum omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen alicui peregrino, ubi ad catholicam conveniatur, nullum haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere* [2].

Quant au groupe *lérinien*, il doit son origine au canon de Vincent de Lérins : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* [3]. Ces trois critères, — l'universalité, l'antiquité, l'accord universel, — que l'auteur du *Commonitorium* avait employés à distinguer la foi de l'Église des opinions particulières de ses docteurs et des erreurs des hérétiques, les apologistes du XVIe siècle les font servir, en les transformant, au discernement de l'Église véritable et à la preuve de l'Église catholique. C'est celle-ci seule, disent-ils, qui possède l'universalité, car elle est répandue dans le monde entier ; l'antiquité, car elle ne fait qu'un avec les Pères et les docteurs anciens ; l'accord universel enfin, parce que tous les chrétiens du monde professent la même foi.

Le groupe *symbolique*, enfin, qu'il suffisait de reprendre au IXe

---

[1] XVI, 17.

[2] Voir éd. J. Zycha, dans CSEL, t. XXV, A, p. 196 ou PL, t. XLII, c. 175.

[3] Voir éd. R.S. Moxon, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins* (*Cambridge Patristic Texts*), Cambridge, 1915, p. 10-11.

article du symbole de Constantinople :... *et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.* C'est le groupe le plus ferme, dès l'origine ; c'est aussi celui qui fournira à la *via notarum* son armature définitive.

Unité, sainteté, antiquité, universalité, indéfectibilité, apostolicité, visibilité, miracles,etc., tous ces éléments qui composaient les groupes que nous venons de dire étaient aptes, de par leur caractère général, à être remployés dans une argumentation qui devait avoir le même caractère, puisqu'elle avait pour objet de prouver la vérité de l'Église en bloc sans descendre au détail de ses institutions ou de ses doctrines : c'est ainsi que les matériaux livrés aux polémistes du XVI[e] siècle par l'antiquité purent vraiment leur servir de sources dans la constitution de la *via notarum.* Du moyen âge, par contre, les modernes n'avaient rien de pareil à retenir. Les Sommes médiévales, les commentaires des symboles et autres ouvrages didactiques ne leur avaient laissé aucune ecclésiologie systématique. Et quant aux travaux des polémistes, ils étaient nombreux, certes, mais leur horizon s'était restreint à des questions particulières : à de rares exceptions près, l'imposante littérature suscitée par le schisme d'Orient, les *Contra Iudaeos*, les *Adversus Saracenos*, les *Adversus Waldenses*, les *Contra Catharos* s'étaient confinés dans la défense directe des points de doctrine catholique niés par les dissidents ou les hérétiques, sans se hausser jusqu'à une méthode de défense indirecte qui aurait mis en cause, d'abord et avant tout, l'autorité de l'Église catholique. Telle est du moins l'impression que nous a laissée une enquête sommaire qui, nous tenons à le dire, avait uniquement pour but d'éclairer les abords de notre travail.

A notre connaissance, il y a quatre exceptions à ce que nous venons de dire, quatre traités du moyen âge, qui auraient pu servir de source, par quelque côté, aux apologistes du XVI[e] siècle : le *Contra Catharos* de Moneta de Crémone, le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe, le *Tractatus de Ecclesia* de Jean de Raguse, la *Summa de Ecclesia* de Jean de Turrecremata. Mais comme, sauf pour Turrecremata, qui a été cité par certains auteurs du XVI[e] siècle, nous croyons qu'ils n'ont exercé aucune influence sur l'apologétique moderne, c'est à titre d'anticipations, partielles, sans doute, mais assez nettes, de la *via notarum* moderne, qu'ils doivent être signalés ici. Il n'est sans

doute pas fortuit que ce soient surtout les hérésies mineures de la fin du moyen âge, ou encore les convulsions du grand schisme d'Occident, qui ont engagé certains polémistes du moyen âge dans la voie où l'apologétique devait résolument se maintenir, une fois que l'unité de la chrétienté occidentale aurait été rompue au XVIe siècle.

Ainsi, dans sa *Summa contra Catharos et Waldenses* (1244), le dominicain Moneta de Crémone déclare expressément, au chapitre *De Ecclesia catholica quae sit* [1], que les erreurs particulières de ces hérétiques doivent être réfutées en partant de cette considération générale que l'Église est nécessairement sainte : n'est-ce pas déjà envisager le problème de l'Église dans son ensemble ?

Un demi-siècle plus tard, le *De regimine christiano* (1301-1302) de Jacques de Viterbe († 1308), théologien de la curie romaine à l'époque de Boniface VIII, réduit de manière assez inattendue aux quatre notes du groupe symbolique les dix prérogatives glorieuses, — *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei,* — qu'il avait, dans la première partie de son ouvrage, attribuées à l'Église : l'institution légitime et en due forme, sans violence, ni fraude, ni méthodes répréhensibles ; l'antiquité, source de noblesse ; l'organisation hiérarchique, rempart contre les désordres de la multitude ; l'unité et la concorde entre les sujets ; la justice et l'honnêteté, soutenues par des lois équitables ; la grandeur, fondée sur l'étendue du territoire ; la richesse et l'abondance en toute sorte de biens : la force et la stabilité dans la paix et la tranquillité sociale ; enfin, l'assurance de durer à jamais [2]. La nature de ces *gloriosa* indique assez que rien, de soi, n'appelait leur réduction aux quatre notes du symbole. Jacques de Viterbe dit que le nombre quatre, qui se rencontre fréquemment dans l'Écriture et dans la nature, est un indice de stabilité : il cède, à vrai dire, à une influence plus traditionnelle, celle du neuvième article du symbole comme principe de classement, la même qui s'exercera si puissamment sur les apologistes de l'époque moderne.

Une des distinctions qui conditionne le développement de la *via notarum* à l'époque moderne consiste à séparer fortement les propriétés et les signes de l'Église. Elle se trouve déjà dans le

---

[1] Voir éd. T. A. Ricchini, O. P., Rome, 1743, p. 389-390.

[2] Voir H. X. Arquillière, *Le plus ancien Traité de l'Église. Jacques de Viterbe. De regimine christiano (1301-1302) (Bibliothèque de théologie historique)*, Paris, 1926, p. 100-104.

Tractatus de Ecclesia (1431) de Jean de Raguse († 1442), encore inédit [1], traité qui répond au *De Ecclesia* (1413) de J. Hus († 1415) [2]. Après avoir esquissé, en effet, dans la première partie de l'ouvrage, des considérations générales sur la nature de l'Église, Jean de Raguse décrit, dans la seconde partie, les propriétés de l'Église, ce par quoi il entend l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, et, dans la troisième, il prouve la vérité de l'Église romaine par les cinq signes du groupe augustinien. On ne peut manquer d'être frappé par ce progrès de méthode, qui anticipe nettement sur l'époque moderne, surtout si l'on compare le travail systématique de Jean de Raguse aux réfutations incomplètes, et d'ailleurs occasionnelles, que le carme anglais Thomas de Walden († 1430) [3] avait, avant lui, consacrées aux idées de Jean Hus et de Wiclef († 1384) [4].

La *Summa de Ecclesia* (1489) [5] de Jean de Turrecremata, mieux connue que le *Tractatus de Ecclesia* de Jean de Raguse, est, somme toute, déjà une œuvre moderne par sa conception d'ensemble. Adoptant la méthode de réfutation indirecte des hérétiques, elle prouve la vérité de l'Église catholique en partant des quatre notes du groupe symbolique, — Turrecremata parle de *conditiones*, et non pas de *notae*, mais le mot importe peu à la chose : « Restat de conditionibus et proprietatibus eius (scl. Ecclesiae) agendum, et potissimum de illis quas sancti Patres in symbolo fidei attribuunt ei, dicentes : Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam » [6]. Ces *conditiones*, l'Église les possède, dit Turrecremata, à l'exclusion de tous les hérétiques et schismatiques : n'est-ce pas, en substance, la *via notarum* moderne ? Anticipations seulement, avons-nous dit, tant pour Jean de Turrecremata que pour les trois autres, car ce sont là, à tout le moins, des voix isolées au moyen âge.

---

[1] Bibl. Nat. Paris, fonds lat., ms 1439. Ce manuscrit porte la date de 1724. Le texte original est conservé à la Bibliothèque de Bâle.

[2] Voir J. Hus, *Liber egregius de unitate Ecclesiae (1413)*, Mayence, 1520.

[3] *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae*, 3 vol., Venise, 1757-1759, t. I, l. II, art. II, c. VIII, IX, XVII.

[4] J. Wiclef, *Tractatus de Ecclesia (1378)*, éd. J. Loserth, Londres, 1886.

[5] Venise, 1561 ; ouvrage posthume du cardinal de Turrecremata, mort en 1468.

[6] *O. c.*, fol. 7 *v*.

Vaste sujet que l'histoire de la *via notarum* dans l'apologétique catholique moderne ! Voici comment nous l'avons compris.

Les notes dont parle notre titre sont l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Église ; et elles sont considérées au sens formel, c'est-à-dire dans leur fonction apologétique. C'est à l'histoire des notes, et des notes ainsi comprises, que nous nous sommes strictement tenu ; le reste n'a été mentionné que dans la mesure nécessaire à l'intelligence de cette histoire. Ainsi nous avons abandonné les propriétés de l'Église, une fois que leur distinction d'avec les notes a été un fait accompli. Ainsi encore, nous en tenant strictement à la *via notarum*, nous nous sommes contenté, en ce qui concerne la *via primatus*, d'indiquer son point d'attache avec les notes d'unité et d'apostolicité; quant à la via *empirica*, nous avons simplement montré quand et pourquoi on a voulu la substituer à la *via notarum*. Les mouvements universalistes contemporains, œcuménisme, pan-christianisme, etc., de quelque nom qu'on les appelle, n'ont pareillement été touchés que dans la mesure où ils entraient en contact avec les notes d'unité et de catholicité.

Étudiant une doctrine catholique, ce sont les auteurs catholiques que nous avons interrogés avant tout. L'ecclésiologie calviniste, anglicane et luthérienne n'intervient dans cet ouvrage que dans la mesure où elle nous a paru faciliter l'intelligence des positions catholiques ; ainsi, les développements qu'on lira dans la seconde partie sur l'idée de communion visible chez Jurieu et ses prédécesseurs se justifient par le fait qu'elle a influencé l'évolution de la note catholique d'unité. Ce que les théologiens de l'Orient dissident ont écrit sur les notes de l'Église ne concernait pas notre sujet ; nous nous en sommes convaincu en parcourant les travaux de Th. Spáčil sur l'ecclésiologie orientale [1]. On comprend aussi que, parmi les auteurs catholiques, c'est avant tout les apologistes de profession que nous avons cités [2]. Enfin, lorsque nous disons auteurs catholiques, c'est, en fait, auteurs catholiques latins qu'il faut comprendre, car, comme l'a remarqué Ph. Meyer[3],

---

[1] Th. Spáčil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, dans OC, t. I (1923), n. 2 et t. II (1924), n. 8. Voir aussi S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 53-58.

[2] Nous connaissons quelques écrits de langue polonaise par S. Frankl, *o. c.*, p. 74-77, 81, 85, 88-93, 100-101.

[3] *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI. Jahrhundert*, (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, t. III, fasc. 6), p. 55.

la preuve de l'Église par la *via notarum* semble être un bien de la théologie occidentale.

Le défrichement de l'immense littérature apologétique catholique moderne, — dont la bibliographie que l'on trouvera ci-après peut donner une idée, — ne pouvait être utile au lecteur qu'à condition de donner à notre travail un caractère synthétique fortement accusé. Nous avons visé par dessus tout à marquer les grandes lignes de l'évolution de la doctrine et à expliquer cette évolution. Abandonnant franchement la nomenclature des multiples détails et nuances que certains auteurs apportent à définir leurs notes, — plusieurs mettent à définir la note de sainteté ou de catholicité plus de pages que nous n'en avons consacrées à l'histoire des notes au cours de quatre siècles, — nous avons essayé, à chaque époque et pour chaque stade de l'évolution doctrinale, de fixer ce que l'on pourrait appeler l'état-limite de la pensée des apologistes les plus représentatifs ; nos conclusions, en particulier, doivent être comprises en ce sens. Ne pouvant pas non plus recopier des volumes, nous avons été sobres de citations ; par contre, nous n'avons pas craint d'allonger nos listes de références. Quant aux facteurs qui expliquent l'évolution de la *via notarum*, on verra qu'elle a été commandée avant tout par le développement de l'ecclésiologie, par les exigences immédiates de la polémique, et par la continuité qui caractérise la doctrine des ordres religieux. Ni les philosophies, ni les événements politiques n'ont affecté profondément son développement. D'influence philosophique, il ne peut être question, — sauf chez Pilgram, — à moins qu'on n'entende par là les grands courants de pensée que sont le rationalisme et le positivisme. En ce qui concerne les facteurs politiques, il semble que la révocation de l'Édit de Nantes (1685), qui a porté un coup mortel au calvinisme, et la démocratisation des États après la révolution française, qui a facilité la centralisation de l'Église, soient les deux seuls faits qui ont eu quelque répercussion sur la doctrine des notes.

Comme toute évolution doctrinale de quelque importance, l'histoire de la *via notarum* à l'époque moderne comporte plusieurs étapes nettement marquées, et l'on y constate l'influence d'hommes dont la pensée plus personnelle a inspiré et dirigé celle de la masse, l'influence de certains centres aussi, dont l'action durable

a régi la diffusion de la doctrine. A l'effet d'orienter le lecteur dans la foule des auteurs que nous aurons à citer, nous voudrions indiquer sommairement quels furent ces étapes, ces hommes et ces écoles [1].

On peut distinguer, dans le développement de la *via notarum*, quatre périodes qui correspondent, en gros, aux quatre siècles qui suivent la Réforme. La première période, le XVI[e] siècle, qui va du *De notis Ecclesiae* (1529) du franciscain hollandais N. Herborn au *De fide* (1617) de F. Suarez, professeur à Rome, est caractérisée par un bouillonnement confus d'idées que seuls quelques auteurs de la fin du siècle essayent déjà de systématiser et de critiquer. La seconde période, que nous conviendrons d'appeler le XVII[e] siècle, va de la *Réplique à la Response du Roy de la Grand Bretagne* (1620), du cardinal Du Perron, au *Traité de l'unité de l'Église* (1687) de Pierre Nicole : elle marque l'apogée des discussions. La troisième, que nous appelons le XVIII[e] siècle, va du *De Ecclesia Christi* (1726) du sorboniste H. Tournély au *De Ecclesia et romano pontifice* (1842) du jésuite romain J. Perrone : période presque insignifiante. Enfin, la quatrième période, qui est témoin d'un renouveau dans l'ecclésiologie, est marquée par l'envahissement de la théologie romaine dans les manuels.

Au début de la Réforme, ce sont les franciscains [2] et les dominicains [3] qui engagent la lutte contre le luthéranisme naissant ;

---

[1] On trouvera de nombreux renseignements dans les ouvrages généraux suivants : H. HURTER, *Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae*, t. II à V, 3[e] éd., Innsbruck, 1906-1913 ; M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, 1933, c. II et III, ainsi que la très abondante bibliographie p. 322-346 ; C. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie*, t. IV et V, Schaffhausen, 1866-1867. Sur les auteurs qui ont publié des traités de l'Église, on consultera l'intéressante monographie de J. RANFT, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenbourg, 1927. Voir aussi O. ZÖCKLER, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907, et C. A. BRIGGS, *History of the Study of Theology*, 2 vol., Londres, 1916, t. II.

[2] Voir, pour les franciscains en général, F. WADDING, *Scriptores ordinis FF. Minorum*, Rome, 1650 ; J. H. SBARAGLIA, *Supplementum et castigatio* ainsi que Édouard D'ALENÇON, *Frères Mineurs*, dans DTC, t. VI, c. 835-863.

[3] Sur l'ordre des Frères-Prêcheurs, cfr QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, 2 vol. ; P. MANDONNET, *La théologie dans l'ordre des Frères-Prêcheurs*, dans DTC, t. VI, c. 903-924. Pour l'ecclésiologie en particulier, voir A. BAČIĆ, *Opera ecclesiologica FF. O. P.* (XIII[e]-XX[e] s.), dans *Angelicum*, t. VI (1929), p. 279-324.

citons, parmi les premiers, en Allemagne [1] Augustin d'Alfeld [2], N. Herborn († 1534) [3], auxquels succèdent les espagnols A. de Castro († 1558), M. Medina († 1578) et F. Orantes († 1584) ; les seconds [4] sont représentés par A. Campester († 1523), J. Faber († 1530), M. Vehe († 1539) et, plus tard, par J. Van den Bundere († 1557), P. a Soto († 1563) et Sixte de Sienne († 1569). Bientôt, le clergé séculier entre en lice lui aussi : l'Angleterre met en ligne le cardinal Pole († 1558) ; la Pologne, le cardinal Hosius († 1579) [5], M. Cromer, son successeur († 1589) et S. Sokolowski († 1619) ; la France, l'évêque de Paris A. Sorbin († 1606), le carme T. Beaux Almis († 1589) et Pierre Le Charron († 1603) [6]. Cependant, c'est Ingolstadt et Louvain qui constituent les centres les plus marquants. On connaît assez J. Eck († 1543) [7] et J. Cochlée († 1552) [8]; on leur joindra M. Eisengrein († 1578). Dans l'école louvaniste [9], J. Driedo († 1535) [10] et T. Stapleton († 1598) [11] encadrent les pro-

---

[1] Sur les auteurs allemands, cfr C. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands seit der Trienter Concil bis Gegenwart*, 2e éd., Munich et Leipzig, 1889.

[2] Voir L. LEMMENS, *Pater Augustin von Alfeld*, dans L. PASTOR, *Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, t. II, Fribourg-en-Brisgau, 1899.

[3] Voir L. SCHMIDT, *Der Kölner Theologe Nikolaus Stägefyr und der Franziskaner Nikolaus Herborn*, Fribourg, 1906.

[4] Sur ces polémistes dominicains, voir N. PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg, 1903. Sur les polémistes du XVIe siècle, voir la dissertation de P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Louvain, 1932.

[5] Voir J. LORTZ, *Kardinal Stanislas Hosius*, Braunsberg 1931 ; la *Bibliografja Polska* de K. ESTREICHER, pour les divers apologistes polonais. Voir aussi S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, Rome, 1934.

[6] Pour les docteurs de la Faculté de Paris, cfr P. FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, 7 vol., Paris, 1900-1910.

[7] Voir J. GREVING, *Johann Eck als junger Gelehrter (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, fasc. 1), Munster, 1906, p. 66-104.

[8] Voir M. SPAHN, *Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung*, Berlin, 1898, p. 192-229 ; cet ouvrage donne la liste complète des écrits de Cochlée *(o. c.*, p. 341-372).

[9] Voir H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence* (1432-1540), Louvain, 1911 ; E. VAN ROEY, *Les études théologiques en Belgique*, Bruxelles, 1908.

[10] Voir H. DE JONGH, *o. c.*, p. 156-159 et P. VAN DEN BROECK, *De Joannis Driedonis vita meritisque oratio (1858)*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1859, p. 241-258.

[11] Voir F. J. LEDOUX, *De vita et scriptis Thomae Stapletonis oratio (1863)*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1865, p. 290-312.

fesseurs de Louvain J. Latomus († 1544) [1], R. Tapper († 1559) [2], J. Hessels († 1566), J. de Lens († 1593), dont dépendent A. Pighi († 1542), J. Van der Lindt (Lindanus) († 1588) [3], et l'évêque de Bois-le-Duc F. Van de Velde (Sonnius) († 1576) [4]. Enfin, pour compléter ce tableau, il faut relever, après 1550, la présence de quelques jésuites dans chaque centre important [5] : E. Campion († 1581) et N. Sanders († 1581)[6] en Angleterre ; L. A. Faunt († 1591) et ses compagnons en Pologne [7] ; G. de Valence († 1603) à Ingolstadt ; P. Canisius († 1597) à Vienne ; Possevin († 1611) dans les pays scandinaves ; E. Auger († 1591) en France [8], et son collègue Bellarmin († 1621), qui enseigne les *Controverses* au Collège romain [9].

Au XVIIe siècle, les centres de doctrine se précisent. A côté du clergé diocésain de France, les jésuites français, allemands, — ceux d'Ingolstadt, — et romains en sont les principaux animateurs. C'est le clergé français qui a mené les discussions ecclésiologiques à leur apogée [10]. Que l'on songe au cardinal Du Perron

[1] Voir H. DE JONGH, *o. c.*, p. 173-180.

[2] Voir P. VAN DEN BROECK, *De Ruardi Tapperi vita et scriptis oratio (1853)*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1854, p. 178-195.

[3] Cfr W. SCHMETZ, *Wilhelm von der Linde (Wilhelmus Lindanus)*, Munster, 1926 et T. J. LAMY, *De Guilielmi Damasi Lindani vita et scriptis oratio (1859)*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1860, p. 298-320.

[4] TH. GOOSSENS, *Franciscus Sonnius in de pamphletten*, Bois-le-Duc, 1917 et E. H. J. REUSENS, *De Joannis Francisci Van de Velde vita et meritis oratio (1864)*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1865, p. 313-342.

[5] Pour tous les auteurs de la Compagnie de Jésus, voir A. DE BACKER-C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 10 vol. et 1 vol. Supplément, Bruxelles, 1890-1909.

[6] Voir TH. VEECH, *Dr Nicholas Sanders and the English Reformation, 1530-1581*, Louvain, 1936, spécialement p. 88-111.

[7] Voir H. CICHOWSKI, *Pologne*, dans DTC, t. XII, c. 2478-2515.

[8] Pour l'histoire de la théologie en France, en général, voir PH. TORREILLES, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Paris, 1901.

[9] Sur Bellarmin, voir J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin (Bibliothèque de théologie historique)*, Paris, 1928, en particulier p. 179-194 ; E. A. RYAN, *The historical scholarship of Saint Bellarmine*, Louvain, 1936 ; sur les polémistes italiens de cette époque, voir F. LAUCHERT, *Die italianischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg, 1912.

[10] Voir, en particulier, PH. TORREILLES, *Le mouvement théologique en France*, p. 77-140. En plus des auteurs que nous citons, il existe nombre d'ouvrages publiés par des convertis ; on consultera là-dessus A. RAESS, *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*, 13 vol et 1 vol. tables, Fribourg, 1866-1886.

(† 1618) [1] et au cardinal Richelieu († 1542) ; à saint François de Sales († 1622) [2], à A. Frémyot († 1641), à J. P. Camus († 1652), et à J.-B. Bossuet († 1704) [3], respectivement évêques d'Annecy, de Bourges, de Belley et de Meaux [4] ; que l'on songe encore à Nicole († 1695)[5] et à tous ceux qui gravitaient autour de lui. A leurs côtés, on trouve des jésuites, la plupart partisans du procédé bibliciste, tels Gontery († 1616), J. Arnoux († 1636), P. Véron († 1649) [6], J. Dez († 1712) et surtout, au début du siècle, Pierre Coton († 1626), le prédicateur de la Cour. En Allemagne, la théologie d'Ingolstadt fleurit toujours grâce aux jésuites, tels S. Heiss († 1614), B. Chavasse († 1634) et A. Tanner († 1632) qui y publient leurs ouvrages ; d'autres rayonnent dans divers centres : L. Forer († 1659) à Dillingen, J. de La Couture († 1651) à Munich, M. Bécan († 1624) à Wurzbourg, L. J. de Fenis († 1688) à Cologne [8]. Rome, enfin, est un foyer d'études théologiques, où les jésuites de nouveau, ne manquent pas, comme le prouve la présence de l'espagnol F. Suarez († 1617) [9] et du cardinal autrichien P. Pazmani († 1637) au début du siècle, et, à son déclin, celle des italiens N. M. Pallavicino († 1692) et J. L. Lucchesini († 1716). En outre, les ordres religieux vivent chacun de la doctrine d'un des leurs : les dominicains ont le sicilien D. Gravina († 1643) ; l'Oratoire, L. Thomassin († 1695) [10] ; les franciscains, B. Vetweis († 1668).

De Tournély à Perrone, les centres influents sont encore mieux

---

[1] Voir P. Féret, *Le cardinal Du Perron orateur, controversiste, écrivain*. Paris, 1879.

[2] Voir J. Martin, *Die Theologie des heil. Fr. von Sales, Kirchenlehrer (Theol. Diss. Frib.)*, Rottenbourg, 1934.

[3] Lire A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'Histoire des variations et sur la controverse du XVIIe siècle*, Paris, 1909.

[4] Cfr J. A. Dorner, *Histoire de la théologie protestante*. Paris, 1870, p. 404, n. 6.

[5] Il n'existe pas encore de monographie sur Nicole théologien. Lire J. Carreyre, *P. Nicole*, dans DTC, t. XI, c. 634-646.

[6] Lorsqu'il édita ses *Méthodes de controverses (1638-1639)*, Véron avait quitté la Compagnie depuis une vingtaine d'années déjà ; il devint curé de Charenton.

[7] Lire J. M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, 5 vol., Lyon, 1876-1878, t. II, p. 655-676.

[8] Sur l'activité des jésuites en Allemagne, voir C. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, t. IV, p. 88-96.

[9] Sur Suarez, voir R. de Scoraille, *François Suarez*, 2 vol., Paris, 1911.

[10] Lire J. Martin, *Thomassin*, Paris, 1910.

accusés qu'au siècle précédent [1] : ce sont la Sorbonne et ses docteurs, Rome et ses théologiens de différents ordres. Tournély († 1729) [2] est le chef des théologiens parisiens, parmi lesquels nous trouvons F. I. de La Chambre († 1753), L. Bailly († 1808), N. Bergier, le directeur du *Dictionnaire de théologie* († 1790), le sulpicien gallican C. Regnier († 1790) [3], E. de La Hogue († 1825) et le cardinal de La Luzerne († 1821). A Rome, les diverses congrégations et les ordres religieux ont leurs représentants : les carmes, Libère de Jésus († 1719) [4] ; les trinitaires, Jérôme, de Saint-Augustin († 1780) ; les jésuites, C. Sardagna († 1775) ; les dominicains, V. Gotti († 1742). On ne peut omettre de signaler, pour la même époque, l'abbé de Saint-Blaise M. Gerbert († 1793), le dominicain français C. R. Billuart († 1757) et son confrère P. M. Gazzaniga, († 1799) professeur à Vienne [5], le barnabite H. S. Gerdil († 1802) [6] et les auteurs de la *Theologia Wirceburgensis*.

La suppression de la Compagnie de Jésus et les troubles révolutionnaires qui ont secoué l'Europe à la fin du XVIII[e] siècle n'ont guère été favorables au développement du traité de l'Église. L'apologétique de Chateaubriand et de Frayssinous, d'autre part, suffit aux aspirations de l'époque. Mais depuis la réouverture du Collège romain, c'est l'ecclésiologie des apologistes romains, jésuites et dominicains, qui va régir l'évolution de la doctrine des marques. Des premiers [7], le chef de file est J. Perrone († 1876),

---

[1] On trouvera de nombreux renseignements dans D. GLA, *Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur welche in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz seit 1700 bis Gegenwart erschienen ist*, P. I, t. II, Paderborn, 1904, ainsi que dans G. CERNITTORI, *Bibliotheca polemica dei Scrittori (1770-1793)*, Rome, 1793.

[2] Cfr J. HILD, *Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus (Freiburger theologische Studien*, fasc. 5), Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 157-166. Cet ouvrage a été résumé par J. BAINVEL, *Honoré Tournély. La carrière d'un théologien sorboniste aux temps du jansénisme*, dans *Études*, t. CXXXII (1912), 20 juin et 5 juillet.

[3] Voir L. BERTRAND, *Bibliographie sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol., Paris, 1900, t. I, p. 442-449.

[4] Voir BARTHÉLÉMY DE SAINT-ANGE et HENRI DU SAINT-SACREMENT, *Collectio scriptorum O. Carm. Exc.*, 2 t. en 1 vol., Savone, 1884, t. II, c. 252-253.

[5] Voir dans BRUNNER, *Die Prediger-Orden in Wien*, Nordlingen, 1867.

[6] Voir M. PIANTONI, *Vita del card. H. S. Gerdil ed analisi delle sue opere*, Rome. 1831. Pour les écrivains barnabites en général, cfr G. BOFFITO, *Scrittori barnabiti o della congregazione dei Chieri regolari di S. Paolo*, 1533-1933, Florence, en cours de publication.

[7] Sur l'histoire du Collège romain, voir *L'università gregoriana del Collegio romano nel primo secolo della restituzione (1553-1824-1924)*, s. l., s. d.

que suivent, entre autres, R. Cercia († 1886), C. Mazzella († 1900), L. Billot († 1931) et le P. de Guibert. Parmi les théologiens dominicains, nous retenons J. V. De Groot († 1922) et R. Schultes († 1928). S'il n'existe pas de centre comparable à Rome pour la diffusion des théories ecclésiologiques catholiques, chaque pays, cependant, s'honore de quelque théologien de marque [1] ; tels, à titre purement exemplatif, l'anglais J. Milner († 1826), l'irlandais T. Moore († 1852), dont les *Travels of the Irish Man* eurent grand succès à leur époque ; tels aussi T. M. Gousset († 1866), le sulpicien L. Brugère († 1888) [2] et J. Didiot († 1903) ; V. A. Dechamps, archevêque de Malines († 1883) [3] ; les professeurs F. Hettinger († 1890) de Wurzbourg et J. A. Moehler († 1838) de Tubingue [4]. Pour le XXe siècle, citons les allemands Bartmann, C. Pesch († 1925) et H. Dieckmann († 1928) ; les jésuites d'Innsbruck, A. Straub († 1932), E. Dorsch († 1934), et L. Lercher ; ceux de Paris, Y. de la Brière et J.-V. Bainvel († 1937) et le sulpicien A. Tanquerey(† 1932) ; enfin, les dominicains A. D. Sertillanges, A. de Poulpiquet († 1915) et A. Gardeil († 1931).

La division tripartite que nous avons adoptée nous était en quelque sorte imposée par la nature du sujet : la partie centrale, — l'histoire de chacune des quatre notes du symbole, — est encadrée entre une première partie, relative aux questions qui sont communes aux quatres notes, et une troisième, consacrée au jugement que les apologistes eux-mêmes ont porté sur la *via notarum*, l'instrument de preuve qu'ils avaient construit.

---

[1] Voir, pour le XIXe siècle, J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIXe siècle (Bibliothèque de théologie historique)*, Paris, 1904, p. 210-232 ; les ouvrages déjà cités de M. GRABMANN, C. WERNER, H. HURTER et PH. TORREILLES, ainsi que VERNON-F. STORR, *The Development of English Theology in the nineteenth century (1800-1860)*, Londres, 1913.

[2] Voir L. BERTRAND, *Bibliographie sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, t. II, p. 459-461.

[3] Voir F. MALLET, *L'Œuvre du cardinal Dechamps*, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, oct. 1905, févr. 1906 et mars 1907. Sur les sources de l'apologétique du cardinal Dechamps et sur son influence au concile du Vatican, lire M. J. BLIGUET, *L'apologétique traditionnelle*, dans RSPT, t. XVIII (1929), p. 243-262 et R. KREMER, *L'apologétique du cardinal Dechamps*, *ibid.*, t. XIX (1930), p. 679-702.

[4] Voir VERMEIL, *Jean-Adam Moehler et l'École catholique de Tubingue (1815-1840). Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme*, Paris, 1913.

La première partie fait voir quand et comment les notions de note, de propriété et de signe se sont différenciées ; elle étudie les signes auxquels on a reconnu qu'une note était vraiment apte à exercer la fonction apologétique que l'on en attendait ; elle recherche l'origine des éléments dont on a fait les notes, et la valeur, d'autorité ou rationnelle, avec laquelle on les a introduits dans la *via notarum* ; abordant ensuite l'argument qui constitue la *via notarum*, elle en étudie les deux prémisses ; elle fait voir enfin par quel procédé le nombre des notes, de considérable qu'il était au début, a été réduit aux quatre du groupe symbolique.

Ces points communs aux quatre notes étant élucidés, nous avons abordé, dans la seconde partie, l'étude particulière de chacune d'elles, dans l'ordre suivant : sainteté, unité, catholicité, apostolicité. Si nous nous sommes écarté de l'ordre d'énumération traditionnel, c'est que la sainteté est une note d'un genre très spécial, et que la catholicité n'a jamais laissé d'avoir des attaches étroites avec l'unité. Dans chaque cas, nous avons d'abord fixé l'évolution qui s'est produite dans la signification de la note ; nous avons ensuite signalé ce que comporte, spécialement au XIXe siècle, la note en cause dans sa valeur de note positive. Il est sans doute superflu d'insister sur le motif qui nous a engagé à étudier séparément chacune des quatre notes : c'est que, tout en restant identiques, les facteurs qui ont régi leur évolution ont agi fort diversement dans chacun des cas.

Toute évolution doctrinale, surtout en matière d'apologétique, est, si on le comprend bien, le résultat d'une critique : on ne change que parce que l'on a constaté les défauts inhérents a un procédé ou parce que l'on s'est rendu compte qu'il a cessé de s'adapter aux circonstances nouvelles que l'on traverse. Parfois, cette critique est pleinement consciente, mais parfois aussi c'est une réaction vitale qui est déjà effective bien avant d'être pleinement avouée, ou même pleinement consciente. L'histoire de la *via notarum* foisonne de transformations, et donc de critiques, dont les artisans furent les propres constructeurs et les propres usagers de cet argument de l'apologétique : c'est à les recueillir et à les classer que nous avons consacré le troisième partie, qui nous a paru constituer un indispensable complément de l'histoire de la *via notarum*. Pour faire œuvre d'historien, nous avons laissé la parole aux apologistes ; cependant, nous autorisant d'un recul qu'eux-mêmes ne possédaient pas toujours, nous n'avons pas

cru qu'il nous fût interdit de prolonger parfois leurs critiques selon la ligne qu'ils avaient tracée et de mettre en clair des observations qui n'étaient, chez eux, qu'à demi-conscientes ou à demi-exprimées.

Au terme de notre travail, ce nous est un agréable devoir de témoigner publiquement à tous nos maîtres de la Faculté de théologie de Louvain la reconnaissance qui nous anime envers eux. Nos remerciements s'adressent en particulier à M. le professeur R. Draguet, qui a dirigé nos travaux pendant cinq années. Aux deux professeurs qui, avec lui, ont revu notre texte, MM. les chanoines A. De Meyer et J. Bittremieux, nous exprimons également notre respectueuse gratitude. Bien d'autres encore se sont intéressés à nos travaux et nous ont aidé à les mener à bonne fin : qu'ils veuillent lire ici notre cordial merci.

Louvain, le 7 juin 1937.

BIBLIOGRAPHIE

ABRÉVIATIONS

BMP = ROCCABERTI, *Bibliotheca Maxima Pontificia, in qua authores melioris notae qui hactenus pro sancta Romana sede scripserunt fere omnes continentur*, 21 vol., Rome, 1697-1699.

BSHPF = *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, Paris, 1852 svv.

CC = *Corpus catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Munster, 1919 svv.

CR = *Corpus reformatorum*, Halle-Brunswick-Berlin, 1834 svv.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editorum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis*, Vienne, 1866 svv.

DAFC = A. D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 5 vol., 1911-1931.

DE = J. P. MIGNE, *Démonstrations évangéliques*, 20 vol., Paris, 1842-1853.

DHGE = A. BAUDRILLART-A. DE MEYER ET ÉT. VAN CAUWENBERGH, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1912 svv.

DPSR = BRICOUT, *Dictionnaire pratique des sciences religieuses*, Paris, 1925 svv.

DT = *Divus Thomas*, Fribourg (Suisse), 1887 svv.

DTC = A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1903 svv.

ETL = *Ephemerides theologicae lovanienses*, Louvain-Bruges, 1924 svv.

OC = *Orientalia christiana*, Rome, 1923 svv.

PL = J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, series latina*, 221 vol., Paris, 1844-1855.

RA = *Revue apologétique*, Paris, 1904 svv.

RHE = *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900 svv.

RSPT = *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1907 svv.

RSR = *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910 svv.

ZKT = *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1877 svv.

I. RÉPERTOIRES

ANTONIO N., *Bibliotheca Hispana nova*, 2 vol., Madrid, 1783.

BARTHÉLÉMY DE SAINT-ANGE et HENRI DU SAINT-SACREMENT, *Collectio scriptorum O. Carm. Exc.*, 2 t. en 1 vol., Savone, 1884.

BERTRAND L., *Bibliographie sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol., Paris, 1900.

Bibliotheca Carmelitana, 2 t. en 1 vol., Orléans, 1752.

BOFFITO G., *Scrittori barnabiti o della congregazione dei chieri regolari di S. Paolo, 1533-1913*, Florence, 1934 sw..

CERNITTORI J., *Bibliotheca polemica dei Scrittori (1770-1793)*, Rome, 1793.

DE BACKER A. et A.-SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 10 vol., Bruxelles, 1890-1909.

DESLILE L., *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale*, t. I, *Théologie*, Paris, 1876.

DIRKS S., *Histoire littéraire et bibliographique des Frères-Mineurs de l'observance de saint François en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885.

FOPPENS J. F., *Bibliotheca belgica sive virorum in Belgio vita, scriptisque illustrium catalogus librorumque nomenclatura*, 2 vol., Louvain, 1739.

GILLOW J., *A literary and biographical history or bibliographical dictionary of the English Catholics (1534 to the present time)*, 5 vol., Londres, 1885-1895.

GLA D., *Systematisch geordnetes Repertorium der katholish-theologischen Literatur welche in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz seit* 1700 *bis Gegenwart erschienen ist*, Ie Partie, t. II, *Apologie des Christentums und der Kirche*, Paderborn, 1904.

GOOVAERTS, L., *Écrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, 4 t. en 3 vol., Bruxelles, 1899-1907.

HAAG E.-BORDIER J., *La France protestante ou vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la Réformation jusqu'à la reconnaissance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée générale*, 10 vol., Paris, 1846-1859.

HURTER H., *Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos*, t. II-V, Innsbruck, 1906-1913.

SBARAGLIA H., *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2 vol., éd. Quaracchi, 1906 svv.

WADDING F., *Scriptores ordinis FF. minorum*, 2 vol., Rome, 1650 ; éd. Quaracchi, 1906 svv.

ZIEGELBAUER L., *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, Augsbourg, 1754.

II. SOURCES (1)

A. CATHOLIQUES

ABÉLARD P., *Sic et non (1221-1222)*, éd. E. L. HENKE et G. S. LINDEKOHL, Marbourg, 1851.

— *Expositio in symbolum apostolorum*, dans PL, t. CLXXVIII, c. 617-630.

Acta et decreta sacrosancti œcumenici concilii Vaticani (Collectio Lacensis, t. VII), Fribourg-en-Brisgau, 1892.

ADAM, C., *Das Wesen des Katholizismus* (*1926*), trad. franç. E. RICARD, Paris, 1931.

ALAIN DE PUY, *De fide catholica adversus haereticos l. IV*, dans PL, t. CCX, c. 305-450.

ALEXANDRE N., *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi concilii Tridentini (1694)*, 2 vol., Venise, 1759.

ALFELD, A. D', *Wyder den Wittenbergischen Abgot M. Luther (1524)*, éd. K. BUESCHGENS, dans CC, t. XI (1926), p. 25-47.

AMORT E., *Demonstratio critica religionis catholicae nova, modesta, facilis (1744)*, Venise, 1744.

— *Theologia eclectica moralis et scholastica (1752)*, 4 vol., Bologne, 1753.

ANNAT P., *Methodicus ad positivam theologiam apparatus*, 2 vol., Venise, 1725.

ANTOINE P. G., *Theologia universa speculativa et dogmatica (1723)*, 6 t. en 7 vol., Paris, 1736, t. I, *Tractatus de fide divina (1723)*.

ARBUSSY, J. D', *Déclaration de J. d'Arbussy concernant les moyens de réunir les protestants dans l'Église catholique (1670)*, Paris, 1670.

ARCHDEKIN R., *Theologia tripartita universa (1678)*, Cologne, 1693.

ARNAULD A., *Le renversement de la morale de Jésus-Christ par les erreurs des calvinistes touchant la justification (1672)*, Paris, 1672.

ARNOUX J., *La Confession de foy de messieurs les ministres convaincue de nullité par leurs propres bibles, avec la réplique à l'escrit concerté, signé et publié par les quatre ministres de Charenton (1617)*, Paris, 1617.

ARRIAGA R. DE, *Disputationes theologicae (1643-1655)*, 8 vol., Lyon, 1654-1669, t. V, *Tractatus de fide (1650)*.

ASTORINI P. E., *De vera Ecclesia Jesu-Christi contra lutheranos et calvinianos l. III (1700)*, Naples, 1700.

ASTROY B. D', *Armamentarium augustinianum adversus haereses quadruplici methodo apparatum et instructum (1664)*, Liége, 1664.

AUGER E., *Catechismus, id est, catholica christianae juventutis institutio (1563)*, Paris, 1569.

AUGUSTIN, saint, *Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*,

(1) La date indiquée entre parenthèses après le titre des ouvrages est celle de l'*editio princeps*.

éd. J. Zycha, dans CSEL, t. XXV A, p. 196, ou PL, t. XLII, c. 173-206.
— *De unitate Ecclesiae l. I*, éd. M. Petschenig, dans CSEL, t. LII, c. 229-322, ou PL, t. XLIII, c. 389-446.
Bagot F., *De veritate unius religionis christianae (1661)*, Paris, 1661.
Baile G., *Catéchisme et abbrégé des controverses de nostre temps touchant la religion catholique (1607)*, Paris, 1607.
Bailly L., *Tractatus de Ecclesia Christi (1771)*, 2 vol., Dijon, 1776.
Bainvel J.-V., *De Ecclesia Christi (1925)*, Paris, 1925.
Baldwin de Cantorbéry, *Contra Catharos*, dans PL, t. CCIV, c. 777-792.
Barclay J., *Paraenesis ad sectarios hujus temporis, de vera Ecclesia, fide et religione (1617)*, Cologne, 1625.
Barlaam, *Epistola de unione romanae Ecclesiae*, dans PG, t. CLI, c. 1255-1271.
Bartmann B., *Lehrbuch der Dogmatik*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1929, t. II, *Gnade, Kirche, Sacramenten, Eschatologie (1907)*.
Bay M. de, *Ad quaestiones Phil. Marnixii S. Aldegondi de Ecclesia Christi et Sacramento altaris (1579)*, Cologne, 1579.
Beaux Almis Th., *De fide et symbolo l. IV (1573)*, Paris, 1573.
Bécan M., *De Ecclesia romana (1621)*, dans *Opuscula theologica*, t. II, Lyon, 1621.
— *Manuale controversiarum huius temporis (1623)*, Cologne, 1623.
Belin A., *La vérité de la religion chrétienne, apostolique et romaine, et la fausseté de la religion prétendue réformée des calvinistes (1683)*, Nevers, 1683.
Bellarmin R., *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, 3 vol., Ingolstadt, 1586-1593, t. I, *Controv. IV. De conciliis et Ecclesia (1586)*.
— *Explicatio symboli apostolici (1617)*, Cologne 1617.
Bergier N. S., *Dictionnaire de théologie (1788)*, Paris, 1868.
Bibliotheca studii theologici ex plerisque doctorum prisci saeculi monumentis collecta, t. I, *Epitome ac Loci communes (1581)*, s. l., 1581.
Bernard de Fontecaude, *Liber adversus Waldensium sectam*, dans PL, t. CCIV, c. 793-835.
Bernard Oliverius, *Tractatus contra judaeos*, Bibl. Nation. Paris, fonds lat., ms. 4230, fol. 139^{r}-151^{v}.
Billot L., *Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo incarnato (1898-1899)*, 2 vol., Rome, 1927-1929, t. I, *De credibilitate Ecclesiae et de intima ejus constitutione (1898)*.
Billuart Ch.-R., *Summa Sancti Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata (1746-1751)*, 8 vol., Paris, 1872, t. III, *De gratia, de fide, de spe, de charitate (1748)*.
Blondel M., *Le problème de la philosophie catholique (Cahiers de la Nouvelle Journée, 20)*, Paris, 1932.
Bossuet J.-B., *Sermon sur l'unité de l'Église, prêché à l'ouverture de l'Assemblée générale du Clergé de France (1681)*, Paris, 1726.

— *Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton, sur la matière de l'Église (1682)*, Paris, 1682.
— *Histoire des variations des églises protestantes (1688)*, Paris, 1688.
— *Instructions pastorales sur les promesses de Jésus-Christ à son Église (1700 et 1701)*, Paris, 1700-1701.
BOUDART J., *Manuale theologicum sive theologia universa (1681)*, 2 vol., Lille, 1710.
BOUSQUET J., *L'unité de l'Église et le schisme grec (1913)*, Paris, 1913.
BOUVIER J.-B., *Institutiones theologicae*, 6 vol., Paris, 1820-1836, t. I, *De vera religione, de Ecclesia (1818)*.
BOVIER Z,, *Demonstratio sexta generalis Symboli adversus haereticos de successione visibili (1617)*, dans BMP, t. XX, p. 545-597.
BOZIO TH., *De signis Ecclesiae l. XXIV (1591)*, 2 vol., Rome, 1591.
BRÉGUET E., *Motifs de la conversion à la foi catholique du Sieur E. Bréguet, cy-devant ministre de la religion (1676)*, Paris, 1676.
BRERCLEY J., *The protestant's apology for the Roman Church (1608)*, s. l., 1608.
BRIÈRE Y. DE LA, *Église (Question des notes)*, dans DAFC, t. I, c. 1268-1299.
BRISTOW R., *Motiva omnibus catholicae doctrinae orthodoxis cultoribus pernecessaria (1574)*, 3 t. en 2 vol., Paris, 1608-1616.
BREDEMBACH M., *Apologia in l. de dissidiis Ecclesiae* (1558), Cologne, 1558.
BRUGÈRE L. F., *De Ecclesia Christi praelectiones novae (1673)*, Paris, 1673.
BULSANO A. DE, *Institutiones theologicae dogmaticae generales seu fundamentales (1852)*, Innsbruck, 1852.
BUYSSE P., *L'Église de Jésus devant la raison et le cœur de l'homme (1925)*, Paris, 1925.

CAMPESTER L., *Apologia in M. Lutherum (1523)*, Paris, 1523.
CAMPION E., *Rationes decem quibus fretus certamen anglicanae Ecclesiae ministris obtulit in causa fidei E. Campianus (1581)*, Londres, 1581.
CAMUS J. P., *De l'avoisinement des protestants vers l'Église romaine (1640)*, éd. R. SIMON, Paris, 1703.
CANISIUS P., *Opus catechisticum (1555)*, Cologne, 1577.
CANO M., *De locis theologicis (1563)*, Louvain, 1564.
CAPET J., *Demonstrandae Christi Ecclesiae certa et expedita ratio (1584)*, Douai, 1584.
CARON R., *Roma triumphans septicollis qua nova hactenus et insolita methodo comparativa tota fides romano-catholica clarissime demonstratur (1655)*, Anvers, 1655.
CASSANDRE G., *De articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis consultatio (1577)*, Lyon, 1642.
CASTRO A. DE, *Adversus omnes haereses l. XIV (1534)*, Paris, 1534.
CATHARIN A., *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei adversus impia ac valde pestifera M. Lutheri dogmata (1520)*, Florence, 1520.
CERCIA R., *Demonstratio catholica sive tractatus de Ecclesia vera Christi (1848) et de Romano Pontifice (1850)*, 2 vol., Naples, 1852.

Chardon de Lugny Z., *Traité de la religion chrétienne (1697)*, 2 vol., Paris, 1697.

Charron P., *Les trois véritez contre les athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques, le tout traité en trois livres (1593)*, Bourdeaus, 1593.

— *La réplique de maître le Charron sur la réponse faite à sa troisième vérité ci-devant imprimée à la Rochelle (1594)*, Paris, 1595.

Chavasse B., *De notis certissimis verae religionis l. IV (1611)*, Ingolstadt, 1611.

— *Professio verae et orthodoxae fidei, additis commentariis in quibus plana accurataque ejusdem profertur ratio (1613)*, Ingolstadt, 1613.

Choiseul du Plessy-Praslin G. de, *Le vrai système de la religion chrétienne et catholique (1689)*, Lille, 1689.

Clérissac H., *Le mystère de l'Église (1917)*, Paris, 1921.

Clichtove J., *Antilutherus (1524)*, Paris, 1526.

— *Propugnaculum Ecclesiae adversus Lutheranos (1526)*, Paris, 1526.

Clinge C., *Loci communes theologici pro Ecclesia catholica (1559)*, Cologne, 1560.

— *De securitate conscientiae catholicorum in rebus fidei et de periculo atque errore sectariorum hujus saeculi l. II (1563)*, Cologne, 1563.

Coccius J., *Thesaurus catholicus in quo controversiae fidei explicantur (1600)*, Cologne, 1600.

Cochlée J., *De authoritate Ecclesiae et Scripturae libri duo adversus Lutheranos (1524)*, s. l., 1524.

— *Tractaculum de vera Ecclesia Christi (1541)*, dans *Philippica sexta*, Ingolstadt, 1544.

Colomer L., *La Iglesia católica (1934)*, Valence, 1934.

Concina D., *Ad theologiam christianam dogmatico-moralem apparatus (1751)*, Paris, 1751.

Corona M. A, *Sanctitas Ecclesiae romanae in S. Elia propheta Carmelitarum protoparente figurata (1663-1677)*, Liége, 1663-1677, t. I, *De existentia, signis, origine, propagatione Ecclesiae romanae (1663)*.

Coster F., *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione (1585)*, Cologne, 1586.

— *Apologia pro III*[a] *Parte Enchiridii de Ecclesia contra Franc. Gummarum (1604)*, Cologne, 1604.

— *Catechismus, dat is, de christelijcke leeringhe (1604)*, Anvers, 1604.

Coton P., *Institution catholique contre les hérésies et les superstitions de ce temps (1610)*, Paris, 1610.

Crocus C., *De vera Ecclesia seu de notis et signis Ecclesiae (1548)*, dans *Pia opuscula*, Anvers, 1612-1613, P. II, p. 1-178.

Cromer M., *De vera et falsa religione colloquiorum liber tertius, qui est de Ecclesia Christi (1561)*, Dillingen, 1561.

Croquet A., *Catecheses christianae (1574)*, Douai, 1574.

Cunerus Petri de Brouwershaven M. N., *Verae ac germanae Domini Nostri Jesu-Christi Ecclesiae designatio atque ejusdem per XIV proprietates ostensio (1567)*, Louvain, 1567.

CYPRIEN, saint, *De catholicae Ecclesiae unitate (251)*, dans PL, t. IV, c. 495-520 ; éd. G. HARTEL, dans CSEL, t. III A, P. I., p. 207-233.

DA LUZ I., *Opusculum de Ecclesia Dei (1667)*, Lisbonne, 1667.
DAUPHIN A., *Opus eximium de Ecclesia (1550)*, Venise, 1552.
DECHAMPS V. A., *Œuvres complètes*, 18 vol., Malines, s. d.
— *La démonstration de la foi ou entretiens sur la démonstration catholique de la religion chrétienne (1855-1856)*, dans *Œuvres*, t. I.
— *La question religieuse résolue par les faits (1860)*, dans *Œuvres*, t. III-IV.
— *Le fait de l'Église*, dans *Œuvres*, t. XV.
DE GROOT J.-V., *Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomae (1890)*, Ratisbonne, 1892.
DE SAN L., *Tractatus de Ecclesia et Romano Pontifice (1906)*, Bruges, 1906.
DEZ J., *La foy des chrétiens et des catholiques justifiée contre les déistes, les juifs, les mahométans, les sociniens et les autres hérétiques (1714)*, Paris, 1714.
DIDIOT J., *Logique surnaturelle objective (1892)*, Paris, 1892.
DIECKMANN H., *De Ecclesia tractatus historico-dogmaticus (1925)*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1925.
DOBMAYER, C. D. M., *Institutiones theologicae (1833)*, 2 vol., Soultzbach, 1833.
DOELLINGER J. J. I., *Die Kirche und die Kirchen (1861)*, trad. franç. A. BAYLE, *L'Église et les Églises*, Paris, 1862.
DOLERA C., *Theologicarum institutionum compendium (1562)*, Foligno, 1562.
DOMINIQUE DE S. THOMAS, *Summa theologiae*, t. IV, *De Ecclesia (1670)*, dans BMP, t. X, p. 145-212.
DOMINIQUE DE LA S. TRINITÉ, *Bibliotheca theologica VII libris distincta*, Rome, 1665-1676, t. III, *De Ecclesia et Romano Pontifice (1668)*.
DORSCH E., *Institutiones theologiae fundamentalis*, t. II, *De Ecclesia Christi (1914)*, Innsbruck, 1914.
DREY J. S. VON, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung (1838-1847)*, 3 vol., Mayence, 1838-47.
DRIEDO J., *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus (1533)*, Louvain, 1533.
DU JARDIN T., *Geloof-Geschillen, in de welcke de waerheyt van het Roomsch-catholyck geloof... wordt verdedight (1710)*, 2 vol., Gand, 1710.
DULAURENS L., *Le triomphe de l'Église romaine contre ceux de la religion prétendue réformée par six démonstrations (1667)*, Paris, 1667.
DU PERRON J. D., *Réplique à la Response de quelques ministres sur un certain Escrit touchant leur vocation (1597)*, dans *Œuvres diverses*, Paris, 1622, p. 1-75.
— *Réplique à la Response du Sérénissime Roy de la Grand Bretagne (1620)*, Paris, 1620.

Du Tillet J., *Traité sur le symbole des apôtres (1566)*, Paris, 1568.

Eck J., *Enchiridion locorum communium adversus M. Lutherum (1525)*, Anvers, 1535.

— *Apologia pro reverendis et illustrissimis principibus catholicis ac aliis ordinibus imperii (1542)*, Ingolstadt, 1542.

Eder G., *Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion*, P. I., *Apostolische Bekandtnuss von der katholischen Kirchen, als der wahrer Statt Gottes und derselben Grundtfest (1573)*, Ingolstadt, 1580.

Eilbracht P., *Via compendiaria ad catholicam Ecclesiam sive expedita et perspicua ratio ex intricatissimo sectarum hujus temporis labyrintho eluctandi et ad salutem verae catholicae Ecclesiae communionem accedendi*, Cologne, 1628.

Eisengrein M., *Ecclesia catholica a novatorum calumniis per judices omni exceptione majores, h. e., ipsam Sacram Scripturam atque unanimem SS. Patrum consensum vindicata (1576)*, Ingolstadt, 1576.

Elysius Th., *Piorum clypeus adversus veterum recentiorumque haereticorum pravitatem (1563)*, Venise, 1563.

Erberman G., *Eirênicon catholicum Helmestadiensi oppositum (1645)*, Mayence, 1645.

Ermengaude, *Opusculum contra haereticos*, dans PL, t. CCIV, c. 1235-1272.

Faber J., *Malleus in haeresim lutheranam (1524)*, s. l., 1524.

Faunt L. A., *De Christi in terris Ecclesia quaenam et penes quos existat (1584)*, Posnan, 1584.

Feckes C., *Das Mysterium der heiligen Kirche (1934)*, Paderborn, 1934.

Fénis J. L. de, *Controverses familières où les erreurs de la R. P. R. sont réfutées par l'Écriture, les Conciles et les Pères (1683)*, Paris, 1683.

Ferrand L., *Traité de l'Église contre les hérétiques et principalement contre les calvinistes (1685)*, Paris, 1685.

Fibus B., *Demonstratio tripartita Dei adversus judaeos et gentiles, Ecclesiae adversus haereticos et schismaticos, suffragante per omnia Augustino (1700)*, Cologne, 1700.

Fisher J., *Assertionis lutheranae confutatio (1523)*, s. l., 1524.

Forer L., *(Paulus C.), Symbolum catholicum sive Pontificum, collatum cum symbolo apostolico (1622)*, Dillingen, 1622.

— *(Strigelius M.), Symbolum calvinianum collatum cum symbolo apostolico (1622)*, Dillingen, 1622.

— *(Riederer M.), Symbolum lutheranum collatum cum symbolo apostolico (1622)*, Dillingen, 1622.

François de Sales, saint, *Les controverses de S. François de Sales (1594-1595)*, Paris, 1672.

Frayssinous D., *Défense du christianisme ou conférence sur la religion (1803-1809)* et *(1814-1822)*, 2 vol., Paris, 1851.

Frémyot A., *Discours des marques de l'Église (1610)*, Paris, 1610.

GARDEIL A., *La crédibilité et l'apologétique (Bibliothèque théologique)*, Paris, 1928.

GARRIGOU-LAGRANGE R., *Theologia fundamentalis secundum S. Thoma doctrinam. Pars apologetica. De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita (1918)*, 2 vol., Paris, 1918.

GATTI V., *Institutiones apologetico-polemicae de veritate ac divinitate religionis et Ecclesiae catholicae*, t. III, *De Ecclesia (1867)*, Rome, 1867.

GAZZANIGA P. M., *Praelectiones theologicae (1763)*, Venise, 1792.

GERBERT DE HORNAU M., *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae contra quasvis falsas (1760)*, Saint-Blaise, 1760.

GERDIL H. S., *Exposition des caractères de la vraie religion (1765)*, dans DE, t. XI, c. 333-370.

GIBBONS J., *Our christian heritage (1876)*, trad. franç., Paris, 1934.

GLEN J. B. DE, *Histoire pontificale ou plustot démonstration de la vrayee Église fondée par Jésus-Christ et les plus preignantes marques de l'Église (1597)*, Liége, 1600.

GONTERY J., *La vraye procédure pour terminer le différend en matière de religion (1606)*, Caen, 1606.

GOTTI V., *Theologia scholastico-dogmatica*, t. I, *De Ecclesia (1723)*, Bologne, 1723.

GOUJON H., *Le Concile du Vatican et la Cour de cassation. Étude théologique sur la divinité de l'Église démontrée par l'histoire (1910)*, Lille, 1910.

GOUSSET T. M., *Théologie dogmatique ou exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique (1848)*, 2 vol., Bruxelles, 1850.

GRAVINA D., *De Ecclesiae notis, cuinam cœtui conveniant (1632)*, dans *Catholicae praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos*, t. IV, Naples, 1639.

GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae (1585)*, dans BMP, t. XIII, p. 43A-174B.

— *Commentaria theologica*, t. III, *Comment. in IIa IIae, de fide (1595)*, Ingolstadt, 1603.

GROPPER J., *Institutio catholica elementa christianae pietatis succincta brevitate complectens (1550)*, Cologne, 1550.

GUIBERT P. DE, *De Christi Ecclesia (1926)*, Rome, 1928.

GUTBERLET C., *Lehrbuch der Apologetik*, 3 t. en 2 vol., Munster 1888-1894, t. III, *Von der katholischen Religion (1894)*.

HACKI J. F., *Scrutinium veritatis (1661)*, Olivi, 1682.

HAMILTON J., *A facile traictise contenand, first an infallible reul to discern trew from fals religion (1600)*, Louvain, 1600.

HAWARDEN E., *The true Church of Christ (1714-1715)*, 2 vol., Londres, 1714-1715.

HAZART C., *Triomph van de christelijcke Leere ofte grooten Catechismus (1683)*, 2 vol., Anvers, 1683.

HEISS S., *Drey kursz erörtete Fragen (1610)*, Ingolstadt, 1612.

— *Volumen acatholicorum XX articulorum confessionis augustanae (1607)*, Dillingen, 1608.

HELDING M., *Catéchisme ou briefve instruction à piété chrestienne selon la doctrine catholique (1551)*, Paris, 1563.

HENNO F., *Theologia dogmatica, moralis ac scholastica (1708)*, 2 vol., Cologne, 1718.

HERBIGNY M. D', *Theologia de Ecclesia (1914-1918)*, 2 vol., Paris, 1920.

HERBORN N., *Locorum communium adversus hujus temporis haereses Enchiridion (1528-1529)*, édit. P. SCHLAGER, dans CC, t. XII, 1927.

— *Tractatus de notis verae Ecclesiae ab adultera dignoscendae (1529)*, Cologne, 1529.

HÉRINCKX G., *Summa theologica scholastica et moralis (1660-1663)*, 3 vol., Anvers, 1702-1707.

HERVÉ J.-M., *Manuale theologiae dogmaticae*, 2 vol., Paris, 1927, t. I, *De Ecclesia (1914)*.

HERVET G., *Catéchisme ou sommaire de la foy (1561)*, Paris, 1561.

HERWIG B., *Epitome dogmatica qua vera Christi Ecclesia contra quascumque falsas demonstratur (1766)*, Prague, 1766.

HESSELS J., *Brevis et catholica symboli apostolici explicatio (1562)*, Louvain, 1562.

— *Catechismus (1566)*, Louvain, 1571.

HETTINGER F., *Apologie des Christentums (1863-1867)*, 2 t. en 4 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1863-1867, t. II, vol. 2, *Die katholische Kirche (1866)*.

— *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik (1879)*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1879, t. II, *Beweis der katholischen Religion (1879)*.

HOFFMEISTER J., *Loci communes rerum theologicarum quae hodie in controversia agitantur (1546)*, s. l., 1555.

HOSIUS S., *Opera omnia*, 2 vol., Cologne, 1584.

— *Confessio catholicae fidei christiana (1553-1557)*, dans *Opera*, t. I, p. 1-416.

— *Confutatio prolegomenon Brentii quae primum scripsit adversus venerabilem Petrum a Soto (1558)*, dans *Opera*, t. I, p. 417-604.

HUET P. D., *Demonstratio evangelica (1679)*, Paris, 1679.

HUGUES D'AMIENS, *Contra haereticos sui temporis, sive de Ecclesia et ejus ministris l. III*, dans PL, t. CXCII, c. 1255-1298.

HUGUES RIPELIN, *Compendium theologicae veritatis*, Venise, 1588.

HUNTLAY J. G., *Controversiarum fidei christianae fidei adversus hujus temporis haereticos Epitome (1612)*, 2 vol., Cologne, 1620.

IRÉNÉE, saint, *Adversus haereses*, éd. W. HARVEY, 2 vol., Cambridge, 1857.

ISIDORE DE SÉVILLE, saint, *De ecclesiasticis officiis*, dans PL, t. LXXXIII, c. 737-826.

— *Etymologiarum l. XX*, dans PL, t. LXXXII, c. 73-728.

JACQUES DE VITERBE, *De regimine christiano (1301-1302)*, éd. H. X. AR-

QUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe : De regimine christiano (1301-1302) (Bibliothèque de théologie historique)*, Paris, 1926.

JANSSENS AL., *De Kerk van Christus. Een-Heilig-Algemeen (Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica*, t. 15), Louvain, 1936.

JEAN COURTECUISSE, *Tractatus de fide et Ecclesia, romano Pontifice et concilio generali*, dans *Gersonii Opera*, éd. E. DUPIN, t. I, c. 805 svv.

JEAN GERSON, *Tractatus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in Concilio universali*, dans *Opera*, éd. E. DUPIN, Anvers, 1706, t. II, c. 161-224.

JEAN DE RAGUSE, *Tractatus de Ecclesia (1431)*, Bibl. Nat. Paris, fonds lat., ms 1439.

JEAN DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia (1489)*, Venise, 1561.

JÉRÔME DE S. AUGUSTIN, *Controversiae polemicae seu dogmaticae de Ecclesia vera Christi militante romano-catholica (1737)*, Rome, 1737.

JUÉNIN G., *Institutiones theologicae (1694)*, 7 vol., Paris, 1700.

KAHL J., *Pro sacrosancta catholica romana Ecclesia apologia*, Mayence 1601.

KIEVIT T., *Het catholijck Memory-Boeck (1625)*, Anvers, 1646.

KILBER H., *Principia theologica (1771)*, dans *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis wirceburgensis*, 10 vol., Paris 1852-1854.

KÖSTERS L., *Die Kirche unseres Glaubens (1935)*, Fribourg-en-Brisgau, 1935.

KUNCKEL Q., *Veritas fidei catholica declarata, probata, defensa, dat ist, Erklärung, Beweiss und Verthädigung des wahren Glaubens*, Mayence, 1689.

LA CHAMBRE F. I. DE, *Traité de l'Église (1743)*, 6 vol., Paris 1743.

LACILOTTO, *Haereticum Quare per catholicum Quia in omni materia religionis controversa solutum*, Cologne, 1631.

LA COULTURE G., *Rescriptions faites entre M. Gilles de la Coulture et M. A. l'Escaillet touchant la perpétuité et la visibilité de l'Église de Jésus-Christ jusqu'à la fin du monde (1588)*, Anvers, 1588.

LA COUTURE J. C. DE, *Epitome controversiarum sive demonstrationes catholicae (1643)*, Munich, 1643.

LA HOGUE L. E. DE, *Tractatus de Ecclesia Christi (1816)*, Paris, 1816.

LA LUZERNE C. G. DE, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes (1816)*, 2 vol. Paris, 1816.

LATOMUS B., *Adversus M. Buccerum de controversiis quibusdam ad religionem pertinentibus altera plenaque defensio (1545)* dans CC, t. VIII, p. 26-160.

LATOMUS J., *De Ecclesia (1525)*, dans *Opera*, Louvain, 1550, fol. 93^{v}-100^{r}.

LEDOUX F. J., *Tractatus de Ecclesia (1883)*, Louvain, 1883.

LEENAERDS T., *Unicae Christi sponsae, id est catholica sub romano Pon-*

tifice Ecclesiae, integritas et sanctitas denuo asserta (1664), Louvain, 1664.

LENS J. DE, *De una Christi in terris Ecclesia l. VI (1577)*, Louvain, 1587.

LÉON XIII, *Epistola « Praeclara gratulationis » (1894)*, dans *Actes de Léon XIII*, t. IV, Paris, 1926.

— *Litterae encyclicae « Satis cognitum » de unitate Ecclesiae (1896)*, dans *Actes de Léon XIII*, t. V, p. 2-57.

LERCHER L., *Institutiones theologicae dogmaticae*, 3 vol., Innsbruck, 1930, t. I, *De vera religione, de Ecclesia Christi, de Traditione et Scriptura (1927)*.

LEYS L., *Quae fides et religio sit capessenda consultatio (1609)*, Anvers, 1609.

LEYTAM F., *Synopsis de Ecclesia militante (1699)*, Rome, 1699.

LIBÈRE DE JÉSUS F., *Controversia dogmatica adversus haereses utriusque orbis occidentalis et orientalis*, Rome, 1701, t. I, *De Ecclesia militante (1701)*.

LIEBERMANN B. F. L., *Institutiones theologiae dogmaticae*, 5 vol., Mayence, 1827, t. II, *Demonstratio catholica (1821)*.

LIGUORI A. DE, saint, *Théologie dogmatique*, Tournai, 1834, t. II, *Vérité de la foi, de la vraie Église (1767)*.

LIPPERT P., *Die Kirche Christi (1931)*, trad. franç. T. JOLIVET, Paris, 1933.

LUCAS TUDENSIS, *De altera vita fideique controversiis adversus Albigentium errores l. III*, dans BMP, t. XXV, p. 188A-262A.

LUCCHESINI J. L., *Demonstrata impiorum insania sive nova copia et series centum evidentium signorum verae fidei oculis subiicientium vera Ecclesia Romana et paraeneses quibus seorsum evertuntur singulae sectae falsae (1688)*, dans *Opera*, t. I, Rome, 1688.

MAES J. D. M., *De Kerk van Christus*, 2 vol., Anvers, 1928-1929.

MAIMBOURG L., *Traité de la vraie Église de Jésus-Christ pour mener les enfans égarez à leur mère (1671)*, Paris, 1671.

MARTIN G., *La face de l'Église primitive ou opposition avec celle de la prétendue réformée, ou les principales raisons qui ont porté l'auteur à se ranger à la communion de l'Église catholique, apostolique et romaine (1650)*, Tours, 1650.

MARTINET A., *Institutiones theologicae*, 4 vol., Paris, 1859, t. II, *Demonstratio religionis et Ecclesiae catholicae (1859)*.

MATTHAEUCCI A., *Opus dogmaticum adversus heterodoxos complectens controversias fidei de Ecclesia (1712)*, Venise, 1715.

MATTHIEU DE SAINT-QUENTIN, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ, propre pour la faire reconnaistre d'avec les églises fausses des hérétiques (1664)*, Paris, 1673.

MAZZELLA C., *De Religione et Ecclesia praelectiones scholastico-dogmaticae (1880)*, Rome, 1880.

MEDINA M., *Christiana paraenesis sive de recta in Deum fide libri septem (1564)*, Venise, 1564.

MELETIOS PEGAS, *Τίς ἐστιν ἡ ἀληθὴς καθολικὴ Ἐκκλησία*, dans PH. MEYER, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI. Jahrhundert*, p. 54-59.

MEYNIER B., *L'Église romaine reconnue toujours des luthériens et des prétendus réformez pour la vraye Église de Jésus-Christ en laquelle chacun peut faire son salut (1680)*, Paris, 1680.

MILNER J., *The end of religious controversy, in a friendley correspondance between a religious society of Protestants and a roman catholic Divine (1818)*, Londres, 1867.

MOEHLER J. A., *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (1825)*, trad. PH. BERNARD, Bruxelles, 1839.

MONETA DE CRÉMONE, *Summa adversus Catharos et Waldenses l. IV (1244)*, Rome, 1723.

MOORE T., *Travels of an Irish gentleman in search of a Religion (1833)*, trad. française par D.*** Liége, 1833.

MUNCUNILL J., *Tractatus de Christi Ecclesia (1914)*, Barcelone, 1914.

MURRAY P., *Tractatus de Ecclesia Christi (1874)*, Dublin 1874.

NAS J., *Concordia (1581)*, Munich, 1583.

NAULAERTS J., *De Ecclesia Christi (1913)*, Malines, 1913.

NAUSEA F., *Catechismus catholicus (1543)*, Cologne, 1543.

NICOLE P., *Préjugez légitimes contre les calvinistes (1671)*, Paris, 1671.

— *Les prétendus réformez convaincus de schisme (1684)*, Paris, 1684.

— *De l'Unité de l'Église ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu (1687)*, Paris, 1687.

— *Instructions théologiques et morales sur le symbole (1706)*, Paris, 1716.

NOGUERA J., *De Ecclesia Christi ab haereticorum conciliabulis dinoscenda l. II (1560)*, Dillingen, 1560.

OBERNDORFER C., *Theologia dogmatico-historico-scholastica*, 10 vol., Freising, 1762-1780, t. I, *De locis theologicis (1762)*.

OPTAT DE MILÈVE, *De schismate donatistarum*, éd. C. ZIWSA, dans CSEL, t. XXVI, p. 1-182.

ORANTES F., *Locorum communium pro orthodoxa et vetere fide retinenda l. VII (1564)*, Paris, 1565.

ORLÉANS J. D', *Méthode courte et facile pour discerner la véritable religion chrétienne d'avec les fausses qui prennent ce nom aujourd'hui (1723)*, Paris, 1736.

ORZECHOWSKI S., *Pro Ecclesia Christi (1546)*, Cracovie, 1546.

OTTIGER I., *Theologia fundamentalis*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1897-1911, t. II, *De Ecclesia Christi (1911)*.

PALLAVICINO N. M., *Difesa del Pontificato e della Chiesa catholica (1687)*, 3 vol., Rome, 1687.

PALMIERI D., *Tractatus de romano Pontifice cum Prolegomeno de Ecclesia (1877)*, Rome, 1877.

PANIGAROLA F., *Lettioni supra dogmi (1584)*, Venise, 1584.

PARRE C. DE LA, *Les motifs de la conversion du sieur de la Parre (1666)*, Paris, 1666.

PAZMANI P., *Theologia scholastica (1603-1607)*, dans *Opera omnia*, 4 vol., Budapest, 1899.

PELLISSON-FONTANIER P., *Réflexions sur les différends de la religion*, t. II, *Traité qui peut tenir lieu de celui de l'Église (1687)*, Paris, 1687.

PEPANOS DIMITRI, *In illud Symboli : « Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam » adversus Calvinum*, trad. STEPHANOPOLUS, Rome, 1781.

PERION J., *Topici loci (1549)*, Paris, 1549.

PERRONE J., *Praelectiones theologicae (1835-1842)*, Louvain, 1843, t. VIII, *Tractatus de Ecclesia et de Romano Pontifice (1842)*.

— *Dissertation sur le titre d'Église catholique que s'attribuent les communions séparées de l'Église de Rome (1843)*, dans DE, t. XIV, c. 1023-1048.

PESCH C., *Praelectiones dogmaticae (1894-1897)*, 9 vol., Fribourg-en-Brisgau, t. I, *Institutiones propaedeuticae ad S. Theologiam (1894)*.

— *Compendium theologiae dogmaticae*, Fribourg-en-Brisgau, 1935, t. I, *De Christo Legato, de Ecclesia Christi, de Fontibus theologicis (1913)*.

PHILIPS G., *De heilige Kerk (1934)*, Malines, 1934.

PICHLER G., *Theologia polemica generalis et fundamentalis (1713)*, Augsbourg, 1713.

PIERRE CAVALLIENSIS, *Adversus judaeos et sarracenos liber de fide in Christum*, Bibl. Nat. Paris, fonds lat., ms 3362, fol. 25r-198r.

PIERRE D'AILLY, *Tractatus de Ecclesiae, Concilii generalis, Romani Pontificis et Cardinalium auctoritate*, dans J. GERSON, *Opera omnia*, t. II, c. 925 sv.

PIGHI A., *Hierarchiae ecclesiasticae assertio (1538)*, Cologne, 1544.

— *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum et quibus nunc exagitatur Christi fides et religio diligens et luculenta explicatio (1541)*, Venise, 1541.

PILGRAM F., *Physiologie de l'Église ou études sur les lois constitutives de l'Église (1860)*, Paris, 1864.

PISANUS R., *Pantheologia, id est totius theologiae summa incomparabilis (1519)*, s. l., 1519.

PISTORIUS J., *Anatomia Lutheri (1595-1598)*, 2 vol., Cologne 1595-1598.

POLE R., *Pro ecclesiasticae unitatis defensione l. IV, (1536-1537)*, s. l., s. d.

POSSEVIN A., *Responsiones ad nobilissimi et regii viri septentrionalis interrogationes (1581)*, dans *Moscovia et alia opera de statu hujus saeculi adversus catholicae Ecclesiae hostes*, Cologne, 1587.

POULPIQUET A. DE, *La notion de catholicité (1909)*, Paris, 1910.

— *L'Église catholique (1923)*, Paris, 1923.

POZZOLLO J.-B., *Rationale Romani Pontificis gemmis seu libris XII distinctum (1716)*, 2 vol., Rome, 1716.

PREINGUE J., *Theologia speculativa et moralis (1744-1745)*, 11 vol., Gand, 1744-1745.

REGNIER C., *Tractatus de Ecclesia Christi (1789)*, dans MIGNE, DE, t. IV, c. 55-844.

REGOURD A., *Démonstrations catholiques ou l'art de réunir les prétendus réformez et toute sorte de sectes à la créance et à la communion de l'Église romaine (1630)*, Paris, 1630.

REIHING J., *Muri civitatis sanctae, h. e., religionis catholicae fundamenta XII (1615)*, Cologne, 1615.

REINERUS, *Liber contra Waldenses haereticos*, dans BMP, t. XXV, p. 262A-274 A.

RICHELIEU A., *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église (1651)*, Paris, 1651.

RUTLAND J. G., *Loci communes theologici qui hodie potissimum in controversia agitantur (1559)*, Dillingen, 1559.

RUVILLE A. VON, *La marque du véritable anneau*, trad. franç. de G. LAPEYRE et P. MAURY, Paris, 1912.

SALMERON A., *Commentarii in omnes Epistolas S. Pauli*, Cologne, 1604.

SANDERS N., *The Rocke of the Church wherein the primacy of St Peter and his successours the bishops of Rome is prouved out of God's Worde (1567)*, Louvain, 1567.

— *De visibili monarchia Ecclesiae l. VIII (1571)*, Louvain, 1571.

SARDAGNA C., *Theologia dogmatico-polemica*, 9 vol., Rome, 1819-1820, t. II et III, *De Ecclesia (1770)*, Rome, 1819.

SCHANZ P., *Apologie des Christentums*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1903-1906, t. III, *Christus und die Kirche (1888)*.

SCHEFFLER J., *Ecclesiologia (1677)*, Cologne 1677.

SCHEFFMACHER J. J., *Lettres d'un docteur allemand de l'Université catholique de Strasbourg à un gentil-homme protestant sur les six obstacles au salut qui se rencontrent dans la religion luthérienne (1725)*, Strasbourg, 1730.

SCHMIER B., *Sacra theologia scholastico-polemico-practica*, 3 vol., Augsbourg, 1737, t. I, *De Ecclesia militante et de fide (1737)*.

SCHOUPPE F.-X., *Elementa theologiae dogmaticae (1862)*, 2 vol., Bruxelles 1875.

SCHRAM D., *Compendium theologiae, dogmaticae, scholasticae et moralis, (1768)*, 3 vol., Augsbourg, 1768.

SCHULTES R. M., *De Ecclesia catholica praelectiones apologeticae (1925)*, Paris, 1925.

SCIOPPIUS G., *Ecclesiasticus auctoritati seren. D. Jacobi M. Britanniae regis oppositus (1611)*, Hartberg, 1611.

SEEDORF F. F. DE, *Lettres sur divers points de controverses (1747)*, Liége, 1749.

SEGNA E., *De Ecclesia Christi constitutione et regimine (1900)*, Rome, 1900.

SERRY H., *Praelectiones theologiae dogmaticae (1742)*, dans *Opera omnia*, 6 vol., Lyon, 1770.

SERTILLANGES A. D., *L'Église (1916)*, Paris, 1919.

— *Catéchisme des incroyants (1930)*, 2 vol., Paris, 1930.

Silvestris F. de, *Opusculum de evangelica libertate adversus christianae religionis modernos calumniatores (1525)*, Paris, 1552.

Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta (1566)*, Venise, 1566.

Smith R., *Refutatio locorum communium theologicorum Philippi Melanchthonis (1563)*, Douai, 1563.

Sokolowski S., *De verae et falsae Ecclesiae discrimine l. III (1582)*, dans *Opera*, Cracovie, 1591, p. 191-330.

Sorbin A., *Les marques de la vraie Église (1567)*, Paris. 1567.

Soto P. A, *Assertio fidei catholicae circa articulos confessionis nomine illustrissimi ducis wirtenbergensis oblatae per legatos ejus in Concilio Tridentino (1552)*, Anvers, 1557.

— *Defensio fidei catholicae et scholiorum circa confessionem illustrissimi Ducis wirtenbergensis nomine editam, adversus prolegomena Brentii (1557)*, Anvers, 1557.

Sponde J. de, *Déclarations sur les principaux motifs qui ont conduit le sieur de Sponde à s'unir à l'Église catholique (1595)*, Tournai, 1596.

Stapleton T., *Opera omnia*, 4 vol., Paris, 1620.

— *De principiis fidei doctrinalibus (1578)*, dans *Opera*, t. I, p. 1-452.

— *Relectio scholastica et compendiaria principiorum fidei doctrinalium (1596)*, dans *Opera*, t. I, p. 514-838.

— *Vere admiranda, seu de magnitudine romanae Ecclesiae l. II (1599)*, Anvers, 1599.

Steuco A., *Pro religione christiana adversus lutheranos l. III*, dans *Opera omnia*, t. I, *Supplementum*, Venise, 1591.

Straub A., *De Ecclesia Christi (1912)*, 2 vol., Innsbruck, 1912.

Suarez F., *Opera omnia*, 28 vol., éd. Vivès, Paris, 1856-1878.

— *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores (1613)*, dans *Opera*, t. XXIV.

— *De fide (1617)*, dans *Opera*, t. XII, p. 1-596.

Sylvius F., *Controversiae fidei*, l. III, *De Ecclesia*, dans *Opera*, t. V, p. 143-411, Anvers, 1698.

Tanner A., *Universa theologia scholastica (1618-1627)*, 4 vol., Ingolstadt, 1621-1627, t. III, *De fide (1627)*.

Tanquerey A., *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, 3 vol., Paris, 1930, t. I, *De Religione, de Ecclesia, de fontibus revelationis*.

Tapper R., *De Ecclesiae unitate (1555)*, dans *Opera*, 2 t. en 1 vol., Cologne 1583, t. II, p. 332-336.

Tepe B., *Institutiones theologicae*, 4 vol., Paris, 1894-1896, t. I, *De vera Religione, de Ecclesia Christi, de Verbo Dei scripto et tradito (1894)*.

Tertullien Q. S. F., *De praescriptione haereticorum*, éd. P. de Labriolle *(Textes et Documents)*, Paris, 1907.

Thomas d'Aquin, saint, *Opusculum VII. In symbolum Apostolorum expositio*, dans *Opera omnia*, éd. Vivès, t. XXVII, p. 203-229.

Thomas de Charmes, *Theologia universa*, 8 vol., Paris, 1861, t. I, *De locis theologicis (1751)*.

THOMAS DE WALDEN, *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae*, 3 vol., Venise, 1757-1759.

THOMASSIN L., *Traité de l'unité de l'Église (1686)*, Paris, 1686.

TILENUS, *Response à un livre nouvellement mis en lumière, intitulé : Les trois Véritez, en la troisième partie duquel l'auteur maintient que de toutes les parties qui sont en la chrétienté, la Romaine prétendue Catholique est la seule vraie Église, contre ceux de l'Église réformée, et particulièrement contre le Traité de l'Église du sieur Du Plessis-Mornay (1594)*, La Rochelle, 1594.

TORRÈS J., *Confessio augustiniana in l. IV distributa (1567)*, Dillingen, 1569.

— *De Ecclesia et de ordinationibus ministrorum Ecclesiae (1574)*, Cologne, 1574.

TOURNÉLY H., *Cursus theologicus scholastico-dogmaticus et moralis sive praelectiones theologicae*, 9 t. en 5 vol., Cologne, 1752-1755, t. I, *De Ecclesia Christi (1726)*.

VALSECCHI A., *La verità della Chiesa cattolica (1787)*, Padoue, 1794.

VAN DEN BUNDERE J., *Compendium concertationum hujus saeculi sapientium ac theologorum super erroribus moderni temporis (1543)*, Paris, 1543.

— *Detectio nugarum Lutheri cum declaratione veritatis catholicae (1551)*, Louvain, 1551.

— *Scutum fidei orthodoxae adversus venenosa tela J. A. Velvani fidem (1556)*, Gand, 1556.

VAN DER LINDT G., *De vera Christi Ecclesia, ubinam locorum nunc tempestatis certo invenienda diatriba analytica (1572)*, Cologne, 1572.

VAN DER SLOOTEN J., *De retinenda fide orthodoxa et catholica adversus haereses et sectas, et praecipue lutheranam l. I (1555)*, Cologne, 1555.

— *Disputationum adversus haereticos l. I (1558)*, Cologne, 1558.

VAN DE VELDE F., *Demonstrationes religionis christianae ex verbo Dei l. I (1555)*, Louvain, 1555.

VAN NOORT G., *Tractatus de Ecclesia (1904)*, Hilversum, 1932.

VAN RIET J., *De religione sacrosancta, de Ecclesia ac ceremoniis ejus dialogus (1562)*, Cologne, 1563.

VEHE M., *Assertio quorundam axiomatum quae a nonnullis nostri saeculi pseudoprophetis in periculosam rapiuntur controversiam (1535)*, Leipzig, 1535.

VERGER J. DU, *Le défenseur de la religion catholique, apostolique et romaine (1658)*, Paris, 1658.

VÉRON F., *Méthode de traiter des controverses de religion (1638-1639)*, 2 vol., Paris, 1638-1639.

VETWEIS B., *Speculum verae Ecclesia ac falsarum ecclesiarum (1664)*, Cologne, 1664.

VINCENT DE LÉRINS, saint, *Commonitorium primum*, dans PL, t. L, c. 638-678 ou éd. R. S. MOXON, *(Cambridge Patristic Texts)*, Cambridge, 1915.

VIVÈS J. L., *De veritate fidei christianae (1543)*, Lyon, 1551.

WALENBURCH A. & P., *Methodus angustiniana defendendi et probandi fidem catholicam ex solo verbo Dei (1643)*, Cologne, 1647.

— *Tractatus generales de controversiis fidei*, t. II, *Controversiae particulares (1670)*, Cologne, 1670.

WESEL A. VON, *Locorum communium religionis christianae partitiones (1564)*, Louvain, 1564.

WIGGERS J., *Commentaria de virtutibus theologicis (1645)*, Louvain, 1645.

WILMERS G., *De Christi Ecclesia l. VI (1897)*, Ratisbonne, 1897.

B. NON-CATHOLIQUES

ABBADIE J., *Traité de la vérité de la religion chrétienne (1684)*, Rotterdam, 1684.

ABBOTT R., *A treatise of perpetual visibility and succession of the true Church in all Ages (1613)*, Cambridge, 1613.

ALSTED J., *De notis Ecclesiae*, dans D. CHAMIER, *Panstratiae catholicae*, Genève, 1629, p. 162-235.

AMYRAUT M., *Syntagma thesium theologicarum in Academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum sub praesidio DD. virorum SS. Theologiae professorum Ludovici Cappelli, Mosis Amyraldi, Josuae Placaei*, 2 vol., Saumur, 1665.

ARMINIUS J., EPISCOPIUS S., GROTIUS H., *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et theologicae*, éd. C. HARTSOEKER, Amsterdam, 1660.

BACON F., *Confessio fidei (1604)*, éd. ÉMERY, dans DE, t. II, c. 782-789.

BÈZE T. DE, *De veris ac visibilibus Ecclesiae catholicae notis (1572)*, dans *Volumen tractationum theologicarum in quibus pleraque christianae religionis dogmata adversus haereses nostris temporibus renovatas defenduntur*, 3 vol., Genève, 1570-1582, t. III, p. 132-147.

BOEGNER M., *Qu'est-ce que l'Église* ? Paris, 1931.

BOULGAKOV M., *Théologie dogmatique orthodoxe*, 2 vol., Paris, 1859.

BRADFORD J., *The writings of J. Bradford (1555-1559)*, éd. A. TOWNSEND, 2 vol., Cambridge, 1848-1853.

BULLINGER H., *Catechesis pro adultioribus scripta de his potissimum capitibus : de principiis religionis christianae, Scriptura sancta ; de Deo vero, vivo et aeterno ; de foedere Dei et vero Dei cultu ; de lege Dei et decalogo mandatorum Domini ; de fide christiana et Symbolo apostolico ; de invocatione Dei et oratione dominica et de sacramentis Ecclesiae Christi*, Zurich, 1561.

CALVIN J., *Opera omnia*, dans CR, t. XXIX à LXXXVII.

— *Institution de la religion chrestienne nouvellement mise en quatre livres et distinguée par chapitres (1559)*, dans *Opera*, t. III et IV.

CAMÉRON J., *Traicté auquel sont examinez les préjugez de ceux de l'Église romaine contre la religion réformée (1617)*, La Rochelle, 1617.

CLAUDE J., *La défense de la Réformation contre le livre intitulé : Préjugez légitimes contre les calvinistes (1673)*, Rouen, 1673.

DANEAU L., *Ad Rob. Bellarmini disputationes theologicas de rebus in religione controversis responsio (1596)*, Genève, 1596.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2 vol., Gœttingue, 1930.

DRELINCOURT C., *Abrégé des controverses ou Sommaire des erreurs de nostre temps, avec réfutation par textes exprès de la Bible de Louvain (1624)*, Leyde, 1673.

DU JON F., *De Ecclesia liber singularis*, dans *Opera theologica*, 2 t. en 1 vol., Genève, 1607, t. I, c. 997-1025.

— *Amiable confrontation de la simple vérité de Dieu comprise ès Escritures Sainctes avec les livres de M. Pierre le Charron qui sont intitulez, l'un les Trois Véritez contre les athées, idolâtres, juifs, l'autre, la Réplique du mesme auteur sur la response faicte à sa troisiesme Vérité (1599)*, Leyde, 1599.

DURAND R., *La notion de l'Église d'après le catholicisme (1899)*, Montauban, 1899.

FIELD R., *Of the Church V Books (1606)*, 3 vol., Cambridge, 1847-1852.

GERHARD J., *Loci theologici, cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose, solide et copiose explicati (1610-1622)*, 12 vol., Tubingue, 1772-1774.

— *Confessio catholica in qua doctrina catholica et evangelica quam Ecclesiae augustanae confessioni addictae profitentur, ex romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmatur (1634-1637)*, 4 vol., Francfort et Leipzig, 1679.

HALL F. J., *The Church and the sacramental System*, dans *Dogmatic theology*, 10 vol., Londres, 1920, t. VIII.

HEADLAM A. G., *The Doctrine of the Church and Christian Reunion*, Londres, 1920.

HOOKER R., *Of the laws of ecclesiastical polity VIII books (1592-1593)*, dans *The works of R. Hooker*, éd. J. KEBLE, Oxford, 4 vol., 1836, t. I-III.

HUISSEAU I. D', *La réunion du christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession*, Saumur, s. d.

— *Apologie pour le livre intitulé « La réunion du christianisme » et pour celuy qui en a esté soupçonné l'auteur à Saumur*, La Haye, 1670.

— *Remarques sur les remarques faites depuis peu sur le livre intitulé la réunion du christianisme (1670)*, s. l., 1670.

HUS J., *Liber egregius de unitate Ecclesiae (1413)*, Mayence, 1520.

JEWEL J., *Apologia pro Ecclesia anglicana (1562)*, dans *The works of J. Jewel*, 4 vol., Cambridge, 1845-1850, t. III.

JURIEU P., *Préservatif contre le changement de religion, ou idée juste et véritable de la religion catholique romaine opposée aux portraits flattés que l'on en fait et particulièrement à celui de M. de Condom (1677)*, La Haye, s. d.

— *Préjugés légitimes contre le Papisme. Ouvrage où l'on considère l'Église romaine dans tous ses dehors, et où l'on fait voir par l'histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la véritable Église à l'exclusion de toutes les autres communions du christianisme (1675)*, Amsterdam, 1675.

— *Le vray système de l'Église et la véritable analyse de la foy, où sont dissipées toutes les illusions que les controversistes modernes, prétendus catholiques, ont voulu faire au public sur la nature de l'Église, son infaillibilité et le juge des controverses, pour servir principalement de response au livre de M. Nicole intitulé : « Les prétendus réformez convaincus de schisme, etc. », avec une response abrégée au livre de M. Ferrand contre l'autheur (1686)*, Dordrecht, 1686.

— *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux contre M. Nicole (1688)*, Rotterdam, 1688.

LA MILLETIÈRE T. DE, *La facilité de se réunir et de réformer l'Église représentée par une Lettre familière de M. de La Milletière à M. Amyraut, pour le convier à se ranger à ce dessein, plustost qu'à réfuter les nouvelles hérésies (1642)*, Paris, 1642.

LARROQUE MATHIEU DE, *Considérations sur la nature de l'Église et sur quelques-unes de ses propriétés (1673)*, Quévilly, 1673.

LEIBNIZ G. W., *Systema theologicum*, Louvain, 1845.

LOCK W., *The Church*, dans C. GORE, *Lux mundi (1889)*, Londres, 1909, p. 267-295.

LUBBERT S., *De Ecclesia l. VI collati cum disputationibus Roberti Bellarmini*, Francfort, 1607.

LUTHER M., *Von den Konziliis en Kirchen (1539)*, dans *Luthers Werke*, Weimar, t. L, p. 488-653.

MARNIX DE Ste-ALDEGONDE P., *Tableau des différends de la religion, qui traite du nom et de la vraie essentielle définition de l'Église et de ses indestructibles marques essentielles, par lesquelles on la peut cognoistre et discerner d'avec les faulses synagogues de Satan (1599)*, 4 t. en 2 vol., Bruxelles, 1857.

MARTYR P., *Loci communes*, Genève, 1627.

MELANCHTHON P., *Opera omnia*, 29 vol., dans CR, t. I-XXVIII.

— *Confessio augustana (1530)*, ibid., t. XXVI, c. 263-416.

— *Apologia confessionis augustanae (1530)*, ibid., t. XXVII, c. 419-644.

— *Explicatio symboli nicaeni (1561)*, ibid., t. XXIII, c. 347-583.

MESTRÉZAT J., *Traité de l'Église*, Genève, 1649.

MILTON J., *A treatise on christian doctrine*, Cambridge, 1825.

MORNAY PH. DU PLESSIS, *Traité de l'Église, auquel sont disputées les principales questions qui ont été meuës sur ce point en nostre temps (1578)*, Londres, 1578.

— *La vérité de la religion chrétienne prouvée contre les athées, les épicu-*

riens, les païens, les juifs, les mahométans et les autres infidèles (1581), Paris, 1581.

NEWMAN J. H., *The via media of the anglican Church*, 2 vol., Londres, 1891.

OVERALL, *Convocation-Book, concerning the Government of God's catholick Church and the Kingdoms of the whole World (1606)*.

PAJON J., *Examen du livre qui a pour titre : Préjugez légitimes contre les calvinistes (1673)*, 2 vol., Orléans, 1673.

PALMER W., *A Treatise on the Church of Christ (1838)*, 2 vol., Londres, 1839.

PEARSON J., *Exposition of the Creed*, s. l., 1659.

PHILPOT J., *The examinations and writings of J. Philpot (1559)*, Cambridge, 1842.

PRIDEAUX G. V., *Lectio IX, de visibilitate Ecclesiae (1628)*, dans D. CHAMIER, *Panstratiae catholicae*, t. IV, p. 431-437.

PUSEY E., *The Church of England a portion of Christ's one holy catholic Church, and a means of restoring visible Unity. An Eirênicon*, Londres, 1865.

SOCIN F., *De Ecclesia*, dans *Opera omnia*, Irenopolis, 2 vol., 1656.

SUTELIVIUS M., *De vera Christi Ecclesia adversus R. Bellarminum aliosque sectae jebusiticae sodales (1600)*, Londres, 1600.

SYMONS M., *Opera omnia theologica, of alle de Gotgeleerte wercken*, Amsterdam, 1681.

TAYLOR, *Dissuasive from Popery*, dans *Enchidirion theologicum anti-romanum*, 3 vol., Oxford, 1836-1837, t. I.

VISSER 'T HOOFT, *Le catholicisme non-romain* (Cahiers de *Foi et vie)*, Paris, 1933.

WHITAKER G., *Controversia de Ecclesia contre Pontificios (1599)*, Herborn, 1603.

WHITGIFT J., *The works of J. Whitgift*, éd. J. AYRE, 6 vol., Cambridge, 1851-1853.

WICLEF, *Tractatus de Ecclesia (1378-1379)*, éd. J. LOSERTH, Londres, 1886.

WILLIAMS N. P., *The theology of catholic Revival*, dans *Nothern Catholicism*, Londres, 1933.

III. TRAVAUX

ALTENDORF E., *Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von*

Tertullian bis zum den antidonatischen Schriften Augustins (Arbeiten zur Kirchengeschichte, fasc. 20), Berlin, 1932.

Bačić A., *Opera ecclesiologica FF. O. P. (XIII*e*-XX*e *s.)*, dans *Angelicum*, t. VI (1929), p. 279-324.

Bainvel J.-V., *L'idée de l'Église au Moyen Age. Saint Anselme et saint Bernard*, dans *La Science catholique*, t. XIII (1899), p. 193-214.

Baruzi J., *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits (Collection historique des grands philosophes)*, Paris, 1907.

Batiffol P., *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1927.

— *Le catholicisme des origines à S. Léon, III. Le catholicisme de S. Augustin*, Paris, 1929.

Bell G. K. A., *Documents on christian Unity*, Oxford, 1924.

Bellamy J., *La théologie catholique au XIX*e *siècle (Bibliothèque de théologie historique)*, Paris, 1904.

Bernacki L., *La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius (Thèse de doctorat en théologie de la Faculté catholique de l'Université de Strasbourg)*, Paris, 1936.

Bliguet M. J., *L'apologétique traditionnelle*, dans RSPT, t. XVIII (1929), p. 243-262.

Boulter B. C., *The Anglican Reformers*, Londres, 1933.

Bourchemin D., *Étude sur les académies protestantes en France au XVI*e *et XVII*e *s.*, Paris, 1882.

Brandt G., *Histoire abrégée de la Réformation des Pays-Bas*, 3 vol., La Haye, 1726.

Briggs C. A., *History of the Study of Theology*, 2 vol., Londres, 1916.

Constant G., *La Réforme en Angleterre : le schisme anglican. Henri VIII (1509-1547)*, Paris, 1930.

Courvoisier J., *La notion d'Église chez Bucer dans son développement historique (Études d'Hist. et de Philos. de la Fac. théol. protest. Strasbourg*, fasc. 28), Paris, 1933.

Cichowski H., *Sac. Stan. Sokolowski. Studium ex historia theologiae in Polonia s. XVI*, Lwow, 1929.

Cloud G., *L'apologétique chrétienne. Nature-Nécessité-Méthode*, Paris, 1903.

De Blieck C., *De unitate Ecclesiae catholicae (Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum*, sér. I, t. 3), Louvain, 1847.

De Jongh H., *L'ancienne Faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540). Ses débuts, son organisation, son enseignement, sa lutte contre érasme et Luther*, Louvain, 1911.

Deschrevel A. C., « *Cassandre* », dans l'*Histoire du Séminaire de Bruges*, Bruges, 1891, p. 385-560.

Dorner J. A., *Histoire de la théologie protestante*, trad. Paumier, Paris, 1870.

DOUMERGUE É., *Jean Calvin et les choses de son temps*, 7 vol., Lausanne, 1899-1927.

ESCHWEILER K., *J. A. Moehlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus dargestellt*, Braunsberg, 1930.

ENGLERT D., *Zür Theorie der Wesensmerkmale der wahren Kirche Christi*, dans *Der Katholik*, t. II (1897), p. 97-108, 245-250.

FÉRET P., *Le cardinal Du Perron, orateur, controversiste, écrivain*, Paris, 1879.

— *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque, moderne*, 7 vol., Paris, 1900-1910.

FRANKL S., *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI*[i] *considerata*, Rome, 1934.

— *Card. Joannis Turrecrematae doctrina de notis Ecclesiae*, dans *Collectanea theologica*, t. XIV (1933), p. 250-254.

GAZEAU P., *Une thèse de Bossuet sur l'Église (1651)*, dans *Études religieuses, historiques et littéraires*, sér. IV, t. III (1869), p. 910-919.

GÖPFERT A., *Die Katholicität der Kirche. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Wurzbourg, 1876.

GOOSSENS TH., *Franciscus Sonnius in de pamphletten*, Bois-le-Duc, 1917.

GOYAU G., *L'Allemagne religieuse (1800-1870). Le catholicisme. Le protestantisme*, 5 vol., Paris, 1905-1909.

GRABMANN M. VON, *Die Lehre des heil. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903.

— *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1933.

GRANDERATH-KIRCH TH., *Geschichte des vatikan. Konzils*, 3 vol., Fribourg, 1903.

GREVING J., *Johann Eck als junger Gelehrter (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, fasc. 1), Munster, 1906.

HEILER F., *Evangelische Katholizität*, Munich, 1926.

HÉZARD CH., *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, Paris, 1900.

HEPPE H., *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, Gotha, 1857.

HILD J., *Honoré Tournély und seine Stellung zum Jansenismus (Freiburger theologische Studien*, fasc. 5), Fribourg-en-Brisgau, 1911.

HUMBERT A., *Les origines de la théologie moderne*, t. I, *La renaissance de l'Antiquité chrétienne (Bibliothèque théologique)*, Paris, 1911.

HUNT J., *Religious tought in England from the Reformation to the end of the last century*, 3 vol., Londres, 1870-1873.

IMBART DE LA TOUR P., *Les origines de la Réforme*, 4 vol., Paris, 1932-1935.

JANSSEN J., *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., 8 vol., Paris, 1887-1911.

JEDIN H., *Studien über die Schriftstellertätigkeit A. Pigges*, Munster, 1931.

JOURDAIN C., *Histoire de l'université de Paris au XVIIe et au XVIIIe siècles*, 2 vol., Paris, 1890.

JUGIE M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. IV, *De novissimis - De Ecclesia*, Paris, 1931.

KAUFMANN J. M., *Die Einheit, Katholicität und Apostolicität der Kirche, dogmatisch und historisch nachgewiesen*, Sulzbach, 1858.

KEMPF C., *Die Heiligkeit der Kirche in neunzehnten Jahrhundert*, Einsiedeln, 1918.

KREMER R., *L'apologétique du cardinal Dechamps. Ses sources et son influence sur le concile du Vatican*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XIX (1930), p. 679-702.

LAEMMER H., *Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationszeitalter*, Berlin, 1858.

LANG A., *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (Münchener Studien zur historischen Theologie*, fasc. 6), Munich, 1925.

LAUCHERT F., *Die italianischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg, 1912.

LEDOUX F. J., *De vita et scriptis Thomae Stapletonis oratio*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1865, p. 290-312.

LEMMENS L., *Pater Augustin von Alfeld*, dans L. PASTOR, *Erläuterungen und Ergänzungen*, t. II, Fribourg-en-Brisgau, 1899.

LORTZ J., *Kardinal Stanislaus Hosius*, Braunsberg, 1931.

MCNEILL T. J., *Unitive protestantism. A study of our religious resources*, New-York, 1930.

MAHIEU L., *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921.

MARTIN J., *Die Theologie des heiligen Fr. von Sales, Kirchenlehrer (Dissertation de l'université de Fribourg)*, Rottenburg, 1934.

MARTIN J., *Thomassin*, Paris, 1910.

MEYER PH., *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI. Jahrhundert (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, t. III, fasc. 6), Leipzig, 1899.

MORE P. E. et CROSS F. L., *Anglicanism. The thougt and practice of the Church of England, illustrated from the religious Literature of the seventeenth century*, Londres, 1935.

PASTOR L., *Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1898-1902.

PAULUS N., *Der Augustinermönch J. Hoffmeister. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1891.

— *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg, 1903.

PATRY R., *Philippe du Plessis-Mornay. Un huguenot homme d'État (1549-1623)*, Paris, 1933.

PHILARÈTE, *Essai sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884.

POLMAN P., *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI*e *siècle (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica consequendum conscriptae*, sér. II, t. 23), Gembloux, 1932.

— *La méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXV (1929), p. 471-506.

— *Het Armamentarium van d'Astroy en het genre der polemische handleidingen uit de XVII*e *eeuw*, dans *Collectanea franciscana neerlandica*, t. II (1931), p. 557-583.

POULPIQUET A. DE, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1914.

— *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912.

PRAT J. M., *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, 5 vol., Lyon, 1876-1878.

PRÉCLIN E., *L'union des Églises gallicane et anglicane. Une tentative au temps de Louis XV. P. F. le Courayer (1681-1732) et Guillaume Waker*, Paris, 1928.

RABAUT LE JEUNE M., *Détails historiques et recueil de pièces sur les divers projets de réunion de toutes les communions chrétiennes qui ont été conçus depuis la Réformation jusqu'à ce jour*, Paris, 1806.

RAESS A., *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*, 14 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1866-1880.

RANFT J., *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenbourg, 1927.

RÉBELLIAU A., *Bossuet historien du Protestantisme. Étude sur l'Histoire des variations et sur la controverse au XVII*e *siècle*, Paris, 1909.

REUSENS E. H. J., *De Joannis Francisci Van de Velde vita et meritis oratio*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1865, p. 313-342.

RIETSCHL E., *Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther. Darstellung und Lösungversuch. Mit einem Anhang : Die Kirche bei Melanchthon (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, fasc. *154)*, Leipzig, 1932.

ROUSSEAU F., *L'idée missionnaire aux XVI*e *et XVII*e *siècles. Les doctrines, les méthodes, les conceptions d'organisation (Bibliothèque des Missions. Mémoires et documents*, t. II), Paris, 1930.

SALOMON A., *La catholicité du monde chrétien d'après la correspondance inédite du comte Louis de Zinzendorf avec le cardinal de Noailles et les évêques appelants (1719-1728)*, Paris, 1929.

SANDERS N., *Een kwestie van apologetische methode*, dans *Studia catholica*, t. VIII (1931-1932), p. 81-92, 161-171.

SCHERER G., *Des seligen A. Magnus Lehre von der Kirche (Freib. theol. Stud.* fasc. 32), Fribourg-en-Brisgau, 1928.

SCHMETZ W., *Wihlem van der Lindt (Wihl. Lindanus), erster Bischof van Roermond (1525-1588)*, Munster, 1926.

SCHMIDT L., *Der kölner Theologe N. Stagefyr und der franciskaner N. Herborn*, Fribourg, 1896.

SCHULTES R. M., *Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, dans *Divus Thomas*, t. I (1914), p. 57-89.

SCORAILLE R. DE, *François Suarez*, 2 vol., Paris, 1911.

SERVIÈRE J. DE LA, *La théologie de Bellarmin (Bibliothèque de théologie historique)*, Paris, 1908.

SPÁČIL TH., *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam orientis separati*, dans OC, t. I (1923), n. 2 et t. II (1924), n. 8.

— *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern ?* dans ZKT, t. XXXVI (1912), p. 715-741.

— *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche* dans ZKT, t. XXXIX (1915), p. 231-255.

SÖDER R., *Der Begriff der Katholicität der Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung*, Wurzbourg, 1881.

SPAHN M., *Johannes Cochläus. Ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung*, Berlin, 1898.

SPIKOWSKI L., *La doctrine de l'Église dans saint Irénée (Thèse de doctorat en théologie de la Faculté catholique de l'Université de Strasbourg)*, Strasbourg, 1926.

SCHWEIZER J., *A. Catharinus Politi († 1553). Sein Leben und seine Schriften (Reform. geschichtl. Stud. u. Texten*, fasc. 11 et 12), Munster, 1909.

TABARAUD M., *Histoire critique des projets formés depuis 300 ans pour la réunion des communautés chrétiennes*, Paris, 1824.

THOUVEREZ E., *Pedro Nicole*, trad. M. PUMAREZA, Madrid, 1930.

THUREAU-DANGIN P., *La renaissance catholique en Angleterre au XIX*e *siècle*, 3 vol., Paris, 1906-1908.

TORREILLES PH., *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours (IX*e *au XX*e *siècle)*, Paris, 1901.

TURMEL J., *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican (Bibliothèque de théologie historique)*, Paris, 1906.

Università (l') gregoriana del Collegio romano nel primo secolo della restituzione (1553-1824-1924), Rome, s. d.

URBAN J., *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga Ecclesiam russicam*, Prague, 1907.

VACANT J., *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après les actes du Concile*, 2 vol., Paris, 1895.

VAN DEN BROECK P., *De Ruardi Tapperi vita et scriptis oratio*, dans *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1854, p. 178-195.

— *De Joannis Driedonis vita meritisque oratio, ibid.*, 1859, p. 241-258.

VAN DEN EYNDE D., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica consequendum conscriptae*, ser. II, t. 25), Gembloux, 1933.

VAN HOVE A., *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologia consequendum conscriptae*, ser. II, t. 19), Louvain, 1927.

VEECH TH., *Dr Nicholas Sanders and the English Reformation (1530-1581) (Recueil des travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie de l'Université de Louvain*, 2e sér., fasc. 35), Louvain, 1935.

VAN SULL CH., *Leonard Lessius S. J. (1554-1623) (Museum Lessianum)*, Louvain, 1930.

VERLAQUE V., *Bibliographie raisonnée des œuvres de Bossuet*, Paris, 1908.

VERMEIL, *Jean-Adam Moehler et l'École catholique de Tubingue (1815-1840). Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme*, Paris, 1913.

VERNON F.-STORR M. A., *The development of english Theology in the nineteenth century (1800-1860)*, Londres, 1913.

VIÉNOT J., *Histoire de la Réforme française des origines à l'Édit de Nantes*, Paris, 1926.

VIZMANOS F. DE B., *La apologetica de los escolasticos postridentinos*, dans *Estudios Ecclesiasticos*, t. XIII (1934), p. 418-446.

WALTER G. C., *Tentamen historicum circa notas verae Ecclesiae*, Wurzbourg, 1792.

WERNER C., *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 vol., Schaffhausen, 1861-1867.

— *Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands seit dem Trienter Concil bis Gegenwart*, Munich, 1886.

WERNLE P., *Der evangelische Glaube. I. Luther, II. Zwingli, III. Calvin*, 3 vol., Tubingue, 1918-1919.

WILBY N. M., *The Story of Blessed John Fisher*, Londres, 1929.

WORKMAN H. B., *John Wyclif, a Study of the english medieval Church*, 2 vol., Oxford, 1926.

ZŒCKLER C., *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gutersloh, 1907.

ZUR NIEDEN E., *Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher (Beitr. z. Forder. d. christl. Theol.*, t. XXXI, fasc. 3), Gutersloh, 1928.

PREMIÈRE PARTIE

LES NOTES DE L'ÉGLISE. QUESTIONS GÉNÉRALES

CHAPITRE PREMIER

La différenciation des notions de note, de propriété et de signe

Dans l'apologétique contemporaine, les *notes* de l'Église véritable, les *signes* de crédibilité de la religion chrétienne et les *propriétés* de l'Église sont nettement différenciés. Ces notions, ainsi que les vocables qui servent à les traduire, ont une histoire dont les phases sont faites de distinctions et d'éliminations successives, qui furent souvent imposées par les nécessités de la polémique. La notion de *note*, qualité sensible qui permet de discerner l'Église véritable, apparaît au XVIe siècle ; on lui applique indifféremment les termes de note, de signe et de propriété. Au cours du XVIIe siècle, l'introduction de l'apologétique à deux degrés, qui propose aux incroyants le *De vera religione* avant d'aborder le *De Ecclesia*, destiné plus spécialement aux hérétiques, engage les auteurs à séparer, idéologiquement et verbalement, la note proprement dite du *signe*, c'est-à-dire, de ce qui rend croyable la religion chrétienne. La détermination plus rigoureuse de la notion de note les conduit, d'autre part, à refouler à l'arrière-plan les *propriétés*, c'est-à-dire les qualités de l'Église qui ne permettent pas, à proprement parler, de la distinguer des confessions non-romaines. Abstraction faite d'une confusion entre les notes de l'Église

et les signes de crédibilité de la révélation chrétienne née à l'occasion d'un texte du concile du Vatican, on peut affirmer que la terminologie technique actuelle s'est fixée aux environs de 1700. Il n'est pas sans intérêt de savoir à la suite de quelles péripéties.

Article premier

De Herborn a Grégoire de Valence (1520-1585) : unicité de fonction

Les apologistes de l'époque de la Réforme ne soumettent à une critique systématique ni leurs notions, ni leurs arguments, ni leur terminologie. La polémique est trop confuse, trop absorbante aussi, pour leur laisser ce loisir. L'apologétique n'est pas encore divisée en deux parties dont l'une vise les croyants, et l'autre les incroyants : tous les non-romains sont, aux yeux des catholiques, une même Église de Satan. Aussi, note, signe et propriété sont-ils pris indistinctement dans le sens de marque de l'Église.

Les premiers exposés des marques qui sont de quelque longueur, — ceux d'Allemagne et ceux de Louvain, — ou les petits traités *De notis* des auteurs attentifs à la recherche de la vraie Église, qu'ils soient de 1529 ou de 1580, ne trahissent aucun intérêt pour l'étude des notions générales des notes ou de leurs conditions, bref, pour ce que les auteurs du XXe siècle grouperont sous le titre *De notis in genere*. Driedo et Latomus, comme Herborn et Cochlée, se contentent de redire les promesses que le Christ a faites à son Église et de reproduire les quelques textes patristiques que le moyen âge leur a légués [1]. Certains touchent le sujet de la vraie Église, comme on peut le faire à cette époque, sans même avoir recours à des *notae* ou à des *signa* [2].

[1] A. Pighi, *Controversiae praecipuae* (*1541*), fol. CXIII *r*-CXVIII *v* ; J. Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 503-528 ; A. de Castro, *Adversus haereses* (*1534*), fol. 152 *v*-158 *v* ; J. Cochlée, *De vera Ecclesia Christi* (*1541*), fol. sign. N ij *v*-P iij *v* ; J. Latomus, *De Ecclesia* (*1525*), fol. 93 B-100 A ; N. Herborn, *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. R ij *r*-S vij *r*; J. Dauphin, *De notis Ecclesiae* (*1550*), p. 28-32 ; A. d'Alfeld, *Wijder den wittenbergischen Abgot M. Luther* (*1524*), dans CC, t. XI (1926), p. 25-47 ; J. Hessels, *Symboli apostolici explicatio* (*1562*), fol. 14 *r*-20 *r*.

[2] A. d'Alfeld, *l. c.*; A. de Castro, *l. c.*; J. Driedo, *l. c.*; J. Latomus, *l. c.*;

Hosius et Cromer, Van de Velde et Cunerus Petri, Beaux Almis et Eisengrein, pour citer quelques noms, abordent immédiatement l'étude des marques en particulier [1]. Grégoire de Valence lui-même n'est guère prodigue de définitions ; et si nous arrêtons cet article à l'*Analysis fidei catholicae* du professeur d'Ingolstadt, c'est moins pour les précisions qu'il apporte que parce que, vers 1585, la différenciation des fonctions de note, de signe et de propriété commence à se dessiner.

S'ils négligent de faire la théorie des marques, les apologistes, nécessairement, en appliquent une dans leurs ouvrages. En parcourant quelques chapitres *De vera Ecclesia*, on s'aperçoit, au premier abord, que *notae, argumenta, signa, proprietates, conditiones, caracteres* [2], ainsi que *insignia, indicia, criteria, accidentia, symbola, praerogativae* [3] signifient toujours des qualités *quibus vera Ecclesia dignoscitur* [4]. Ces qualités sont variées. Leur

---

J. Hessels, *l. c.* ; J. Hoffmeister, *Loci communes* (*1546*), fol. 3 A-10 B ; P. A Soto, *Assertio catholicae fidei* (*1552*), fol. 112 *v*-122 *v* ; C. Rutland, *Loci communes* (*1559*), fol. 25 *v*-30 *r*.

[1] S. Hosius, *Confessio catholicae fidei* (*1553*), p. 27-66 ; F. Van de Velde, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 446-515 ; M. Cromer, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. A iij *r*-Y ij *v* ; M. Medina, *Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 173 *r*-182 *v* ; M. N. Cunerus Petri, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*) ; T. Beaux Almis, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 215 *r*-270 *r* ; M. Eisengrein, *Ecclesia catholica vindicata* (*1576*).

[2] N. Herborn, *De notis verae Ecclesiae* (*1529*) ; J. Cochlée, *De vera Ecclesia Christi* (*1541*), fol. sign. N iij *v*-O iij *v* ; J. Eck, *Apologia* (*1542*), fol. XI *r* ; S. Hosius, *Confessio catholicae fidei* (*1553*), p. 27-66, 395-397, 586-604 ; C. Clinge, *Loci communes* (*1559*), p. 174-178 ; F. Van de Velde, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 446-447 ; M. N. Cunerus Petri, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio atque ejusdem per XIIII proprietates ostensio* (*1567*), fol. 38 *v* ; voir aussi les titres des quatorze chapitres ; P. A Soto, *Defensio catholicae fidei* (*1557*), fol. 53 *r* ; T. Stapleton, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 116, 118, 119.

[3] S. Sokolowski, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 231, 281 sv. ; F. Coster, *Enchiridion controversiarum* (*1585*), p. 71 ; Grégoire de Valence, *De fide* (*1595*), c. 198 ; J. de Lens, *De una Christi Ecclesia* (*1577*), p. 237 ; J. Kahl, *Pro sacrosancta catholica romana Ecclesia*, p. 17, 81.

[4] D'après J. Turmel, le *De visibili monarchia Ecclesiae* (*1571*) de l'anglais Sanders serait le premier exposé méthodique des notes. « Le travail de Sander, écrit-il, fut, depuis l'apparition du protestantisme, le premier essai tenté pour établir méthodiquement les notes de la véritable Église et pour en montrer la réalisation dans l'Église romaine » (*Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, p. 119). Le *De ecclesiasticis scriptoribus et dogmatibus* (*1533*) de Driedo lui paraît trop confus (*o. c.*, p. 119, n 2). Il semble bien qu'on doive rapporter à Hosius (*Confessio catholicae fidei* (*1553*), dans *Opera*, t. I, p. 27-66) la paternité du premier exposé systématique d'une certaine importance. Voir là-dessus S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, Rome, 1934 et L. Bernacki, *La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius*, Paris, 1936.

nombre oscille entre deux et cent. L'importance qu'on leur reconnaît est diverse. La valeur probante de certaines d'entre elles sera parfois mise en doute par les apologistes postérieurs. Mais, que l'on dise note ou signe, indice ou prérogative, c'est toujours la *note*, avec le rôle que lui réserveront les auteurs du XX[e] siècle, que l'on veut désigner.

L'unicité de la fonction remplie par les notes, les signes et les propriétés s'explique en partie par la confusion qui règne dans la littérature polémique. Les premiers apologistes veulent répondre à toutes les difficultés soulevées par le protestantisme [1]. La question de l'Église en est une, mais au même titre que celle des vœux monastiques ou que celle des indulgences ; le *Locus de Ecclesia* est un des nombreux *Loci* des *Enchiridia* [2] ; et bien que les auteurs écrivent souvent que découvrir la vraie Église, c'est résoudre d'un coup toutes les controverses, il nous faudra cependant attendre la seconde moitié du XVII[e] siècle pour voir accorder en réalité à cette recherche le rôle capital qu'on avait dit lui reconnaître. Aussi, les exposés des marques sont-ils courts. Les textes patristiques qui sont empruntés aux auteurs du moyen âge ou des écrits des Pères ne contenant aucune mise au point sur la doctrine des marques, personne ne songe à en proposer. S. Frankl l'a noté chez le cardinal Hosius, et l'on pourrait faire la même constatation chez tous les premiers polémistes [3]. D'ailleurs, un problème d'ordre aussi général que celui de la déter-

---

[1] Voir Ph. Torreilles, *Le mouvement théologique en France*, p. 63-70 ; C. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, t. IV, p. 56-372 et surtout A. Rébelliau, *Bossuet, historien du protestantisme*, p. 1-32.

[2] Jusqu'à la publication des *Loci theologici* (*1563*) de Melchior Cano, le terme *locus* ne revêt pas la signification de lieu théologique, dans le sens où l'entendent les théologiens du XX[e] siècle. Il annonce simplement l'objet d'un chapitre. C'est ainsi qu'il faut comprendre les titres des *Loci communes* de J. Eck, N. Herborn, J. Hoffmeister, J. Périon, C. Rutland, C. Clinge, Arnold de Wesel, F. Orantes, et même de F. Coster, en 1585. Sur les *Loci theologici* de M. Cano, cfr A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich, 1925. « Der Begriff eines locus theologicus, écrit-il, taucht zum erstenmal zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts auf, und zwar verstand man darunter die Hauptstücke und Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, also grosse inhaltliche Gesichtspunkte, unter die sich die christlichen Wahrheiten einordnen lassen » (*o. c.*, p. 63). C'est aussi en ce sens qu'il faut interpréter les *Loci theologici* de Mélanchthon.

[3] S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 111. Le P. Polman croit aussi que les *Controverses* de Bellarmin et les *Annales* de Baronius sont les premiers travaux de synthèse des polémistes catholiques (*L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI[e] siècle*, p. 281).

mination des notions, ne pouvait guère être envisagé que dans des ouvrages étendus, fruit de discussions nombreuses, prolongées et lentement systématisées, comme il en paraîtra vers la fin du XVIe siècle et, surtout, au déclin du XIXe.

D'autre part, le conflit qui divise les chrétiens du siècle de la Réforme ne se présente pas tel qu'il apparaîtra à ceux du XXe. Si le XXe siècle voit trois grandes communions chrétiennes s'opposer à l'Église catholique romaine, le XVIe croit assister à un combat singulier entre l'Église du Christ et celle de Satan [1], entre les baptisés unis au Pape et les adversaires déclarés de Rome, opposition qui a été à l'origine de toutes les hérésies que le catholicisme a rencontrées depuis le gnosticisme jusqu'au protestantisme. Une antique controverse, écrit Driedo, sépare les vrais chrétiens des hérétiques sur la question de la véritable Église. Deux Églises opposées prétendent demeurer dans la foi de Jésus, garder intactes les doctrines de l'évangile et des apôtres, être fixées dans la vraie religion. Depuis le début du christianisme, en effet, les hérésies ont cherché à se faire passer pour l'Église véritable. Or, continue le professeur louvaniste, lorsque nous disons Église du Christ, nous pensons à ceux qui sont unis dans le Christ, *qui conveniunt in Christo,* tandis que, par Église de Satan, nous entendons ceux qui sont unis à Satan et qui sont d'accord avec lui, *qui conveniunt et consentiunt in Sathana,* les méchants et les impies dont parle l'Écriture [2]. Aussi, tous les apologistes attribuent-ils sans hésitation à l'Église catholique ce que l'Écriture annonce de celle de Jésus, et aux groupements des non-romains, tout ce qu'elle dit de l'Église

---

[1] J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 503-504 ; A. D'ALFELD, *Wijder den wittenbergischen Abgot M. Luther* (*1524*), dans CC, t. XI (1926), p. 25-47 ; N. HERBORN, *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. S vij *r* ; N. SANDERS, *De visibili Monarchia* (*1571*), d'après P. POLMAN, *o. c.*, p. 506 ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 453 ; C. CLINGE, *Loci communes* (*1559*), p. 174 ; G. VAN DER LINT, *De vera Christi Ecclesia* (*1572*), p. 35 ; MELETIOS PEGAS, *Τίς ἐστιν ἡ ἀληθὴς καθολικὴ ἐκκλησία*, d'après PH. MEYER, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI. Jahrhundert*, p. 56-57. Tous les titres des ouvrages, d'ailleurs, expriment l'alternative : « *De ecclesia vera et falsa* » et non pas, comme au XXe siècle, le choix à effectuer entre plusieurs communions : « *De vera Ecclesia a falsis sectis discernenda* ».

[2] J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 503. G. WILMERS, *De Christi Ecclesia* (1897), p. 505, écrit de Bellarmin et de T. Bozio : « Uterque cum Ecclesiae notis proprie dictis jungit credibilitatis religionis christianae argumenta sive motiva ».

de Satan. Pourquoi dès lors chercheraient-ils à dissocier les propriétés des notes ? Les unes et les autres, parce qu'elles appartiennent à l'Église de Jésus, peuvent aider à la discerner.

On comprend mieux que notes et signes ne sont pas différenciés, si l'on songe à l'évolution ultérieure de ces derniers. Ce qui permettra, en effet, de mettre à part les notes ou les marques d'une part, et de l'autre, les signes ou motifs de crédibilité, c'est la constitution d'une apologétique à deux degrés, le *De Ecclesia,* — qui s'adresse aux croyants seulement, — étant précédé du *De vera religione,* — destiné aux incroyants et aux païens. Or, bien qu'ils rassemblent dans leurs écrits tous les arguments dont les Pères s'étaient servis contre les hérétiques et les non-croyants, les polémistes du XVIe siècle ne visent en fait que les protestants. Et s'ils déclarent parfois que leurs notes sont efficaces dans la lutte contre les juifs, les mahométans et les païens, c'est surtout, nous semble-t-il, parce qu'ils ont le sentiment d'avoir réuni tous les signes que l'antiquité avait connus, et que ceux-ci leur semblent suffisamment aptes à convaincre d'erreur les païens aussi bien que les chrétiens, tous fourvoyés dans la Synagogue de Satan [1]. L'apologétique classique étant postérieure au XVIe siècle, on ne voit donc pas ce qui aurait pu déterminer les apologistes à opérer une discrimination entre marques et signes.

L'histoire des propriétés de l'Église, de son côté, aide à comprendre qu'il n'y a pas encore de distinction entre propriétés et notes. Si les théologiens du XXe siècle présentent deux exposés de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité, l'un simplement descriptif, l'autre apologétique, ceux du XVIe construisent un *De Ecclesia* purement apologétique : ils parlent de l'Église pour la défendre. Cette tendance pénètre tous les écrits, les paisibles commentaires du symbole comme les plus mordants pamphlets. Les apologistes ne songent pas à faire le départ entre la valeur descriptive, — l'expression est du XIXe siècle, — des marques et leur portée apologétique. S. Frankl a noté dans son étude des marques de l'Église chez le cardinal Hosius que c'est le but des ouvrages de Hosius et les circonstances dans lesquelles ils ont été conçus qui l'ont décidé à choisir le terme note

[1] Voir le chapitre cinquième sur la *Réduction des notes à quatre.*

de préférence à celui de propriété pour traduire en langage moderne ce que l'évêque de l'Ermland avait nommé *notae* [1].

De reprendre tous les *signa* patristiques et toutes les *conditiones* médiévales mène les polémistes à se servir, entre autres, de certaines *proprietates* qui ne vérifient qu'imparfaitement deux conditions, — être facilement perceptible par tous les hommes et être propre à l'Église véritable, — qui sont essentielles aux marques de l'Église; nous touchons ici une seconde cause de l'emploi indistinct de note et de propriété au XVIe siècle. Le groupement des propriétés s'effectuera, en effet, par la mise à part des qualités de l'Église qui ne sont pas propres à la discerner. Or, pour les premiers polémistes, tout véritable attribut de l'Église du Christ est un critère de discrimination, puisqu'il ne peut se retrouver, ni dans la synagogue de Satan, ni dans les *conventicula haereticorum*. Ce sont les *De Ecclesia* des protestants qui forceront les catholiques à établir une démarcation entre les notes qui sont vraies, les leurs, et celles qui ne réalisent pas les conditions voulues, celles de leurs adversaires.

La non-différenciation de note, propriété et signe, n'est pourtant pas absolue. Les ouvrages publiés de 1520 à 1585 contiennent des ferments de dissociation qui, au moment opportun, provoqueront l'isolement des propriétés et des signes. Au cours des discussions, on concède de part et d'autre que certaines *proprietates* ne sont pas, en l'occurrence, des arguments. Aux protestants qui proposent leurs marques, les catholiques répondent qu'elles n'en sont pas, car elles ne sont pas des signes, et moins encore des signes de l'Église ; ils reconnaissent néanmoins qu'elles ont un certain fondement dans l'Écriture ; qu'elles appartiennent de quelque manière à l'Église ; qu'elles en sont les ornements, les qualités, les prérogatives, les propriétés, mais internes, essentielles, invisibles et non exclusives [2]. Revenant ensuite à leur propre doctrine, ils se sentent obligés de réserver la qualité de note aux marques qui vérifient adéquatement les conditions des signes. Il se constitue ainsi, à côté des *notae*, un groupe d'attributs, de *dotes*, qui appartiennent à l'Église sans en être des marques [3]. Bref, une notion de *propriété*, vague et seulement

[1] *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 4.

[2] Cfr p. 9.

[3] Voir, dans la seconde partie, l'histoire de chacune des notes de l'Église à la fin du XVIe siècle.

négative, s'élabore lentement. A l'isolement laborieux de cette notion correspond déjà un mouvement dans le vocabulaire théologique. Dans la grande diversité des termes qui a été signalée ci-dessus, ceux qui serviront plus tard à désigner les notes, — comme *caracter*, ou *marques*, même *signum* et surtout *nota*, — sont préférés à ceux qui désigneront les propriétés, — tels *dotes*, *qualitates* ou *praerogativae*.

Alors que la formation de l'idée de propriété est amorcée, la notion de signe ne semble pas s'annoncer. Tout au plus peut-on noter que la mention des miracles comme notes de l'Église est liée à la citation de *Marc* XVI, 17 : *Signa autem haec sequentur*. Nous soulignerons plus loin la portée de cette juxtaposition.

Avant Grégoire de Valence, le désarroi d'une polémique qui confond dans une même réprobation les hérétiques et les païens, et l'absence d'une critique soucieuse d'éliminer certaines *notae* qui ne vérifient qu'imparfaitement les conditions des marques, expliquent qu'aucun travail n'a été entrepris avec méthode de manière à opérer une distinction adéquate entre les notions de signe, de note et de propriété. En examinant les motifs de cette lacune, nous avons essayé d'indiquer déjà les raisons qui vont provoquer la dissociation.

Article II

Depuis Grégoire de Valence (1585) : différenciation des fonctions

A partir de 1585 environ, les nécessités même de la polémique décident les auteurs à déterminer plus rigoureusement les fonctions fondamentales de l'ecclésiologie. Du même coup, les éléments spécifiques de la note, de la propriété et du signe vont être critiqués, précisés et, en conséquence, différenciés. Seront appelés propriétés, les attributs jugés inaptes au rôle de marque de l'Église, et signes, les arguments mis en œuvre par les traités *De vera religione*.

§ 1. *Différenciation des notes et des propriétés*

Au cours du XVII[e] siècle, la notion de note est étudiée, définie

avec soin, et finalement isolée de la notion, négative et imprécise, de propriété. Ce mouvement est déclenché au déclin du XVIe siècle par les théologiens de grand nom qui se sont occupés d'ecclésiologie, tels Stapleton et J. de Lens à Louvain, L. Faunt et S. Sokolowski en Pologne, Bellarmin, Grégoire de Valence et le cardinal Du Perron, respectivement en Italie, en Allemagne et en France. Ces auteurs acceptent le principe de la différenciation ; leurs successeurs, grâce surtout à l'influence de Grégoire de Valence, la réaliseront progressivement.

Les réponses des catholiques à la doctrine protestante des marques ont pour effet d'isoler certaines qualités qui, tout en appartenant à l'Église du Christ, ne peuvent en être les notes. La prédication de la parole divine, écrit F. Coster, et l'usage légitime des sacrements sont des *privilegia* et des *proprietates Ecclesiae*, sans être pour cela des *indicia*, des *signa* ou des *notae* [1]. « Sunt *fructus* — c'est nous qui soulignons — et *dotes* Ecclesiae, dit Stapleton, sunt *bona* et *beneficia* per ministerium Ecclesiae nobis collata ; non sunt *notae* quibus discernatur Ecclesia. Non enim quaecumque sunt Ecclesiae *bona*, statim illius *notae* sunt. Ecclesia est sancta, sed per suam sanctitatem non innotescit. Ecclesia est unius Dei cultrix, sed per unius Dei cultum non innotescit. Ecclesia est christiana, sed per Christi nomen non innotescit. Ecclesia est docta, nec tamen per doctrinam innotescit. Habet sacramenta, sacerdotes, non tamen per haec omnia innotescit [2]. »

Après avoir introduit cette distinction dans leur réfutation des signes des protestants, les polémistes l'appliquent à leurs propres notes, dont ils exigent, notamment, qu'elles soient visibles et *propriae*. J. de Lens se demande expressément si la visibilité de l'Église est une note ou une propriété. Si la visibilité, répond-il, ne signifie pas autre chose que la capacité d'être perçu ou d'être montré du doigt, on ne peut la refuser aux confessions hérétiques ou schismatiques : on peut les voir et se rendre à leurs réunions ; on les distingue même entre elles par certaines *proprietates* et *conditiones*. Mais si la visibilité qui convient à l'Église vraie est telle qu'elle la rend « eminenter et claritate singulari terrarum in orbe conspicua et illustris », elle constitue un critère imposant

[1] *Enchiridion controversiarum* (*1585*), p. 71.
[2] *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 22.

et universel, *magnum et generale symbolum* [1]. Chez J. de Lens comme chez Stapleton, une même cause préside au dégagement de la notion de propriété : les *proprietates* et les *dotes* sont des qualités que les Églises chrétiennes ont en commun de par leur christianisme, et qui, de ce chef, sont impropres à les distinguer l'une de l'autre.

Une marque, en outre, doit pouvoir être perçue par tous les hommes. Cette exigence, qui avait souvent été sous-entendue, est présentée comme une nécessité *a priori* vers 1580, du fait que, pour définir *signa* et *notae*, certains théologiens recourent à la notion technique de *signum* des traités de logique. S. Sokolowski cite le *Livre I à Théodecte* d'Aristote [2]. Le *τεκμήριον*, dit-il, doit être, de par sa nature, visible, évident même, non seulement pour les gens instruits, mais pour les plus simples parmi les fidèles ; il doit aussi être *longe clarius et illustrius* que la chose qu'il doit manifester [3]. Plus tard, de nombreux théologiens scolastiques mettront à profit l'heureuse découverte du polémiste polonais. Bornons-nous à constater que l'insistance des auteurs à rappeler qu'une note doit être *obvia omnibus* et *notior Ecclesia*, a comme conséquence immédiate le rejet des diverses propriétés qui ne peuvent satisfaire à ces exigences.

En définitive, le mouvement de dissociation que les deux raisons précédentes mettent en branle et soutiennent, doit son progrès à la rigueur croissante des catholiques dans la discussion. C'est ce que prouvent, — et nous le verrons en détail dans la deuxième partie, — le travail critique entrepris par eux sur chacune des notes, et surtout les rectifications que, à chaque époque, certains d'entre eux jugeront devoir apporter à la doctrine de leurs prédécesseurs. De ce travail, la mise à part des propriétés qui ne sont pas propres à caractériser adéquatement l'Église véritable est une première manifestation.

Influencés par ces tendances convergentes, deux polémistes de la fin du XVIe siècle en arrivent déjà à distinguer à l'occasion les propriétés et les notes. Ainsi, Grégoire de Valence, après avoir énuméré les propriétés qu'il emprunte de l'Écriture et du symbole, essaie ensuite de déterminer celles qui vérifient toutes les conditions nécessaires : des huit *accidentia et pro-*

---

[1] *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 231.

[2] S. Sokolowski, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 231.

[3] *O. c.*, p. 207.

prietates, six seulement sont des *notae* [1]. A son tour, Stapleton traite séparément des propriétés et des notes dans sa *Relectio scholastica.* Dans cet ouvrage, qui devait être surtout une systématisation du *De principiis fidei doctrinalibus,* la controverse *De Ecclesia* est complètement refondue. Le *De principiis fidei doctrinalibus,* en effet, résumait comme suit la controverse sur l'Église : « Liber secundus primam ecclesiae Christi militantis notam et characterem demonstrat : quod sit videlicet visibilis semper et conspicua societas, a prima sua propagatione crescens per orbem terrarum. Liber tertius alteram ecclesiae notam demonstrat, quae est perpetuitas, seu ininterrupta fidelium successio. Liber quartus ex praedictis notis ecclesiae Christi militantis omnes proprietates colligit, eamque plenissime definit. Denique ubi illa sit, et quod apud protestantes nullo modo esse possit, luculentissime demonstrat ». La *Relectio scholastica* divise au contraire la même *Controversia prima* en *Quaestiones* dont la troisième a pour titre : *De qualitate Ecclesiae,* et la quatrième : *De notis Ecclesiae* [2].

La dissociation, ce point essentiel de l'apologétique, est encore loin d'être parfaite et générale à la fin du XVIe siècle. Les rares auteurs qui la reçoivent ne sont pas toujours conséquents : il arrive à Stapleton d'employer *proprietas* au sens de *note* [3]; et J. de Lens, après avoir marqué la différence qui existe entre la visibilité-note et la visibilité-propriété, parle de certaines *interiores Ecclesiae notas seu proprietates quibus illa a falsis ecclesiis revera distincta sit,* ainsi que des *notae externae et conspicuae,* sortes de *gnorismata* grâce auxquels il est possible de discerner la véritable Église, celle à qui conviennent précisément les *interiores illae proprietates* [4]. En outre, la définition de la propriété reste trop négative. Les apologistes, en effet, appellent *proprietas* ou *qualitas,* tout attribut qui ne peut servir de marque. Enfin, c'est par exception que quelques-uns organisent leur chapitre *De notis,* comme Stapleton et Grégoire de Valence, en exposant

---

[1] *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 95 et *De fide* (*1595*), c. 199.

[2] *Opera, Controversiarum et librorum argumenta.* C'est donc à tort que Th. Spáčil affirme que Stapleton n'étudie pas les notes *ex professo.* Voir *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche,* p. 236.

[3] T. Stapleton, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 116, 118, 119.

[4] *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 334.

d'abord les diverses propriétés, pour choisir ensuite parmi elles celles qui peuvent satisfaire aux exigences des notes.

Plus encore que la notion, le nombre des propriétés reste à déterminer. Ainsi, après avoir décrit les quatre notes par excellence, les τεκμήρια, Sokolowski énumère une vingtaine d'*insignia sive ornamenta*. Cela fait, il assure qu'il existe encore d'autres *insignia* nombreux qu'il n'a pas signalés, par oubli ou par souci de brièveté ; et il cite, par manière d'exemple, l'humilité sans fiction, la constance dans la discipline intérieure, l'imitation de la vie et des souffrances du Christ, le mépris des choses du monde et des richesses, la parfaite abnégation, l'obéissance à l'autorité, la patience dans le martyre, la persévérance inébranlable, la soumission dans l'adversité, le courage inaltérable, *et alia hujus generis plane infinita quae nemo recte enarrare, nemo sufficienter explicare possit* [1]. Pour fixer définitivement le nombre des propriétés, il eût fallu leur trouver un critère de classement, du genre de celui qui préside déjà au groupement des notes ; celui-ci, en effet, s'organise d'après la structure du IXe article du symbole : *Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.* Pour les propriétés, les théologiens n'ont jamais découvert de critère analogue [2] ; au XIXe siècle encore, ils les emprunteront au IXe article du symbole ou aux Écritures, et ils les grouperont de toutes sortes de façons.

Enfin, le vocabulaire théologique se ressent de l'imprécision des idées ; *proprietas, qualitas, praerogativa* sont employés indifféremment. Nous sommes encore loin du temps où, réservant aux propriétés le terme *proprietas* et aux marques celui de *notae* [3], les apologistes auront fait le dernier pas dans la voie de la différenciation parfaite.

---

[1] S. Sokolowski, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 324. Voir aussi, en ce sens, F. Coster, *Enchiridion controversiarum* (*1585*), p. 70-71 ; T. Stapleton, *De principiis fidei* (*1578*), p. 22 ; J. Huntlay, *Controversiae christianae fidei* (*1612*), p. 152-153.

[2] Grégoire de Valence, *De fide* (*1595*) c. 169-183 ; T. Stapleton, *Relectio scholastica* (*1596*), p. 533-556. Voir aussi F. Suarez, *De fide* (*1617*), p. 255 B-272 A. Les jésuites A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 141-152 et F. Leytam, *De Ecclesia militante* (*1699*), p. 23 A-41 A transcrivent Grégoire de Valence tandis que De Arriaga, (*De fide* (*1650*), p. 98 A-99 B) semble plutôt suivre Suarez.

[3] P. Charron, cependant, écrit dans ses *Trois véritez* (*1593*), p. 283 : « Les deux marques des protestants ne peuvent proprement et sans abuser des mots être appelées marques de l'Église, mais plutôt fruits, ou biens, ou *dotes* d'icelle, communiquées et dispensées par son ministère public. Et il y a une grande différence entre les biens et les marques d'une communauté. »

* * *

Les apologistes du XVII[e] siècle sont en progrès sur leurs devanciers. Ils instituent la recherche de l'Église véritable, de préférence au moyen des marques. Certains distinguent même expressément la notion de propriété de celle de note ; c'est le cas notamment d'un groupe d'auteurs qui semble dépendre de Grégoire de Valence et qui reprend à son *Analysis fidei catholicae* ou à son *De fide* les quatre notes du groupe symbolique et d'autres du groupe scripturaire, comme la visibilité, la perpétuité, l'infaillibilité, l'autorité, et parfois même la nécessité [1]. En même temps, les notions se fixent progressivement autour du terme *nota* quand il s'agit des marques de l'Église, et autour de *proprietas* pour les autres attributs.

Ce mouvement est enrayé par de nombreux auteurs qui forment deux groupes nettement caractérisés. Les uns assimilent encore propriétés et notes, comme on le faisait au XVI[e] siècle; ils pourraient se prévaloir de grands noms, tels Possevin et Bellarmin, dont ils dépendent probablement. Ce dernier, en effet, assure, dans son *Explicatio symboli apostolici*, qu'il peut discerner la véritable Église grâce aux quatre *notae seu proprietates* [2]. Les autres, — ce sont les controversistes français, qui animent la grande polémique du XVII[e] siècle, — identifient notes et *qualités*. Dans ses *Trois véritez* déjà, P. Charron avait appelé *qualités* les marques de l'Église. Véron et Richelieu l'imitent et, par eux, ce terme pénètre dans les *Traités de l'Église* de la fin du XVII[e] siècle,

---

[1] Voir en ce sens F. SUAREZ, *De fide* (*1617*), p. 255 B et 272 B ; A. TANNER, *De fide* (*1627*), c. 141, c. 152 ; A. RICHELIEU, *La méthode la plus facile* (*1651*), p. 67-69 ; DOMINIQUE DE LA S. TRINITÉ, *De Ecclesia et de Summo Pontifice* (*1668*), p. 89 B-90 A. Ce dernier remarque que « saepius quidem a theologis haec duo inter se confundi, nimirum proprietates et Ecclesiae notas, quae tamen accurate distinguenda esse puto, quia licet omne illud quod habet rationem notae, sit aliquomodo etiam proprietas, alias discretiva non esset, non tamen vice versa » (*o. c.*, p. 89 B).

[2] *Explicatio symboli apostolici* (*1617*), p. 119. La non-différenciation des fonctions et des notions de *proprietas* et de *nota* est encore perceptible chez J. G. HUNTLAY, *Controversiae christianae fidei* (*1612*), p. 237-242 ; J. C. DE LA COUTURE, *Epitome controversiarum* (*1643*), p. 1-21 et 22-58 ; B. D'ASTROY, *Armamentarium augustianum* (*1664*), p. 471 ; C. DE LA PARRE, *Les motifs de la conversion* (*1666*), p. 23 ; DOMINIQUE DE S. THOMAS, *De Ecclesia* (*1670*), p. 148 ; L. MAIMBOURG, *Traité de la vraie Église* (*1671*), p. 160, 163, 183 ; A. BELIN, *La vérité de la religion chrétienne* (*1683*), p. 176 ; N. M. PALLAVICINO, *Difesa della Chiesa cattolica* (*1687*), t. II, p. 378.

d'où il passera à pas mal de théologiens de l'école de Paris au XVIIIe et au XIXe siècle [1]. La signification de ces qualités n'est pas douteuse : ce sont de vraies notes ; mais comme la *qualitas* de l'apologétique scolastique est plus proche de la *proprietas* que de la *nota* [2], la terminologie des théologiens français retarde incontestablement la dissociation parfaite des notes et des propriétés.

Ces divergences s'expliquent en partie par les conditions qui sont faites à la démonstration de la vraie Église au XVIIe siècle. Pour la question des notes comme pour le *Traité de l'Église*, le XVIIe siècle est une période de transition entre la polémique confuse du XVIe et l'apologétique ordonnée et stylisée du XVIIIe. Aussi, certains théologiens construisent-ils déjà leur chapitre *De proprietatibus et de notis Ecclesiae* à la manière qui prévaudra au XVIIIe siècle, nous voulons dire, en distinguant les propriétés et les notes ; c'est le cas de ceux qui dépendent de Grégoire de Valence. D'autres, en appelant *notae seu proprietates* les marques de l'Église, en sont encore à penser et à écrire comme le faisaient les auteurs du XVIe siècle : tels ceux qui suivent l'*Explicatio symboli* de Bellarmin, ou qui restent à ce stade de l'organisation de la doctrine des notes.

La différenciation se fût produite plus rapidement si les circonstances avaient favorisé le groupement des propriétés ; or, c'est le contraire qui se passe, celles-ci étant continuellement déplacées dans la structure instable du *Tractatus de Ecclesia*. Ainsi, la visibilité de l'Église est parfois développée dans un chapitre particulier, en réponse au dogme protestant de l'in-

---

[1] P. CHARRON, *o. c.*, p. 291 ; F. VÉRON, *Méthode de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 332 B ; A. RICHELIEU, *La méthode la plus facile* (*1651*), p. 67-68; DE LA PARRE, *Les motifs de la conversion* (*1666*), p. 23 ; DOMINIQUE DE LA S. TRINITÉ, *De Ecclesia et Summo Pontifice* (*1668*), p. 97B; L. MAIMBOURG, *Traité de la vraie Église* (*1671*), p. 160 ; P. NICOLE, *Préjugez légitimes contre les calvinistes* (*1671*), p. 62, 76 ; L. FERRAND, *Traité de l'Église* (*1685*), p. 89-90 ; P. NICOLE, *Instructions théologiques et morales sur le symbole* (*1706*), p. 411. On ne s'étonne plus, en ce cas, de constater que certains apologistes français du XVIIIe siècle emploient indifféremment *proprietas* ou *nota* pour signifier les marques de l'Église. Voir P. G. ANTOINE, *Tractatus de fide divina* (*1723*), p. 527 ; F. I. DE LA CHAMBRE, *Traité de l'Église de Jésus-Christ* (*1643*), p. 160-161 ; C. G. DE LA LUZERNE, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. I, p. 99-100.

[2] Voir, par exemple T. STAPLETON, *Relectio scholastica* (*1596*), *Controversiae I Argumentum*, et LIBÈRE DE JÉSUS, *De Ecclesia militante* (*1701*), *Disp. II, De qualitate Ecclesiae* et *Disp. III, De notis Ecclesiae*, p. 73-186, où la différence est bien accentuée.

visibilité de la communion chrétienne ; parfois, elle se situe en introduction à l'exposé des notes ; elle est mentionnée encore parmi les propriétés, ou parmi les notes ; d'autres fois, enfin, elle semble plutôt inhérente à chacune des marques dont elle constitue et garantit la *conspicuitas*. L'idée d'infaillibilité évolue avec la même mobilité : elle est rangée quelquefois parmi les propriétés, ou même parmi les notes, quoique rarement ; elle est, chez certains, isolée en un chapitre spécial. Il en est de même de la perpétuité : propriété, parce qu'elle est promise par le Christ et qu'elle n'est pas parfaitement visible, elle sert aussi de marque, quand on l'identifie à la durée ininterrompue de l'Église fondée par les Apôtres ; elle forme enfin une preuve historique de la continuité de la foi ou des institutions ecclésiastiques. L'idée de l'autorité de l'Église, à son tour, revêt les formes les plus diverses ; elle intervient dans quelques listes de propriétés, ou à l'article *De magisterio*, ou dans le *De Summo Pontifice*, ou enfin dans les interminables chapitres qui ont pour objet la recherche du juge des controverses. Cette mobilité, à elle seule, est un obstacle à tout groupement stable des propriétés.

La difficulté précédente se complique du fait que certaines propriétés sont parfois reçues comme notes. Contre le dogme protestant de l'invisibilité de l'Église, les apologistes catholiques affirment la visibilité du royaume du Christ, selon les Écritures [1] ; J. de Lens déjà avait distingué la visibilité-note de la visibilité-propriété. Ils opposent aussi la perpétuité de l'Église romaine à la nouveauté de la secte hérétique [2] ; celle-ci est née d'hier, disent-ils, tandis que le Christ a promis à son Église une existence ininterrompue jusqu'à la consommation des siècles. Enfin, ils mettent en parallèle les contradictions doctrinales des réformateurs et l'indéfectibilité de la foi catholique [3].

---

[1] Voir, sur la *note* de visibilité, J. Brercley, *The Protestant's Apologie* (*1608*), p. 487-490 ; A. Frémyot, *Discours des marques de l'Église* (*1610*), p. 28 *r*-31 *v* ; D. Du Perron, *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 575-576, 580 ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 148-150 ; F. Véron, *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 333 B ; A. Richelieu, *La méthode la plus facile* (*1651*), p. 71 ; Dominique de S. Thomas, *De Ecclesia* (*1670*), p. 148 A.

[2] Sur la *note* de perpétuité, voir, entre autres, J. Coccius, *Thesaurus catholicus* (*1600*), p. 996 A-1009 B ; P. Pazmani, *De fide* (*1607*), p. 487-489 ; D. Du Perron, *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 19, 28, 91, 580, 616 ; J. d'Arbussy, *Les moyens de réunir les protestants* (*1670*), p. 227, 255 ; L. Maimbourg, *Traité de la vraie Église* (*1671*), p. 188.

[3] J. Coccius, *o. c.*, p. 983 A-996 A ; P. Pazmani, *o. c.*, p. 490-496 ; A. Tanner, *o. c.*, c. 150-151 ; A. Richelieu, *o. c.*, p. 71 ; Dominique de S. Thomas, *o. c.*, p. 148 B.

* * *

A l'aube du XVIII[e] siècle, l'aspect de la littérature ecclésiologique change brusquement. Les controverses entre les catholiques et les calvinistes français ont cessé. Leurs protagonistes ont successivement disparu, Pajon en 1685, Claude en 1687, Nicole et Thomassin en 1695 ; Bossuet meurt en 1704 et Jurieu en 1713. Les préoccupations apologétiques des auteurs vont de préférence vers la preuve de la véritable religion et de la révélation, tandis que le traité de l'Église devient un bien classique de la théologie catholique. Dans ce traité, la disjonction des notes et des propriétés est généralement réalisée.

En examinant de près cette séparation, on constate qu'elle n'est vraiment définie que du côté des notes. Celles-ci constituent un groupe de marques dont le nombre et la fonction sont devenus invariables : c'est le groupe des notes tirées du symbole. Les propriétés, au contraire, ne sont pas assemblées de manière uniforme [1]. Au XVIII[e] siècle comme au XVII[e], elles peuvent dépendre du IX[e] article du symbole aussi bien que de l'Écriture; dans le premier cas, les apologistes s'en tiennent à l'unité, à la sainteté, à la catholicité et à l'apostolicité ; dans l'autre, ils énumèrent la visibilité, la perpétuité, l'infaillibilité, l'indéfectibilité, et la nécessité, ou quelques-unes d'entre elles. La terminologie cependant est plus uniforme qu'au XVII[e] siècle : les auteurs disent *proprietates* ou *dotes*. Les théologiens romains du XIX[e] siècle essayeront même de définir les *proprietates* et les *dotes* de telle sorte qu'elles puissent recouvrir adéquatement les propriétés les plus diverses ; mais ces définitions, trop artificielles, seront rapidement abandonnées [2].

---

[1] Cfr, par exemple, I. Ottiger, *De Ecclesia* (*1911*), p. 238-495.

[2] Perrone et Gatti ont essayé de fixer le statut définitif des propriétés de l'Église. A cette fin, ils les divisent en *proprietates* et *dotes* : les premières découlent de l'essence même de l'Église ; les secondes sont requises par sa fin. Les *dotes* sont : l'infaillibilité, l'indéfectibilité et l'autorité. Les *proprietates*, au contraire, c'est, pour Perrone, la visibilité, l'unité et la perpétuité, tandis que, pour Gatti, c'est l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Voir J. Perrone, *Praelectiones theologicae in compendium redactae* (*1838*), t. I, p. 96 A-97 A, 106 B et V. Gatti, *Institutiones apologetico-polemicae* (*1866-1867*), t. III, p. 541. C. Mazzella, dans son *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 487-632, suit Gatti. On rencontre encore nombre d'auteurs qui présentent deux fois dans leur traité de l'Église l'exposé des attributs du groupe symbolique. A vrai dire, il ne pouvait en être autrement, puisque le traité apologétique de l'Église n'était pas distingué adéquatement du traité dogmatique.

La discrimination entre notes et propriétés, acceptée en principe à la fin du XVIe siècle, a été réalisée au cours du XVIIe par quelques apologistes qui dépendent de Grégoire de Valence et reçue par tous dès les premières années du XVIIIe. Chez les auteurs du XIXe siècle et au concile du Vatican, elle sera affirmée clairement [1]. Comme le fait seul de la différenciation intéresse l'histoire des notes, nous nous contentons de l'enregistrer, pour aborder immédiatement l'étude de la dissociation des notes et des signes.

§ 2. *Différenciation des notes et des signes*

La théologie, depuis le XVIIIe siècle, réserve généralement le terme *signe* ou *motif de crédibilité* aux miracles et aux prophéties qui étayent les affirmations du *De vera religione,* pour les distinguer ainsi nettement des quatre *notes* traditionnelles, alors que, jusqu'à Grégoire de Valence et chez nombre d'auteurs du XVIIe siècle, notes et signes n'avaient pas été différenciés. La distinction a été introduite au cours du XVIIe siècle, grâce à la constitution de l'apologétique à deux degrés, et le léger obscurcissement dont elle a été l'objet plus tard, au XIXe, l'a laissée, en principe, parfaitement intacte.

A la faveur d'une objection, Grégoire de Valence signale qu'il faut établir une distinction entre les multiples marques de l'Église. Après avoir prouvé par l'unité, la catholicité, la sainteté, l'apostolicité, la succession hiérarchique et la visibilité que l'Église romaine est la vraie, il rapporte qu'on lui a objecté que plusieurs de ces marques, — par exemple l'antiquité, — n'avaient pu exister au premier siècle. L'Église primitive n'avait-elle donc pas dû posséder ces critères aussi bien que celle du XVIe siècle ? Il n'est pas essentiel à une note d'avoir existé depuis l'origine de l'Église, répond le professeur d'Ingolstadt; celle-ci ne fut certes point reconnaissable par son antiquité dans les premières années qui suivirent sa fondation. En revanche, elle peut se réclamer d'autres *signa,* d'autres prodiges. Et Grégoire de citer Mc. XVI, 17 : *Signa autem eos qui crediderint, haec sequentur ; in nomine meo daemonia ejicient, linguis*

[1] J. M. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. II, p. 156.

loquentur novis, serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit ; super aegros manus imponent et bene habebunt [1]. On a remarqué la mention des *signa* dans le sens de miracles. Ce texte semble être à l'origine de la dissociation des marques et des signes de l'Église.

Cette distinction, occasionnellement énoncée par Grégoire de Valence, Suarez l'introduit dans sa théorie des marques. Pour lui, les *signa* sont de deux sortes. Les uns viennent de l'Écriture ; ils sont cinq d'après le dernier chapitre de S. Marc ; ils ont été aussi abondants dans l'Église primitive qu'ils sont rares dans celle du XVII[e] siècle. Les autres sont empruntés aux Pères : ils ne sont pas transitoires comme les premiers, mais permanents et quasi intrinsèques, en ce sens au moins qu'ils sont inséparables de l'Église. C'est à ces derniers que les catholiques donnent le nom de *notae* [2]. Ce n'est pas le caractère permanent ou transitoire des marques qui déterminera finalement les apologistes à dissocier les signes et les notes; mais les précisions que les deux apologistes jésuites ont apportées ont déjà eu pour effet de dégager le terme *signum* de tous les autres et d'en restreindre l'application aux prodiges qui sont énumérés au dernier chapitre de S. Marc.

Ce ne sont là que des préludes. C'est la nécessité de plus en plus urgente d'argumenter contre les non-croyants autrement que contre les protestants qui, en ébranlant la structure même de la science apologétique, va réaliser la séparation des signes de crédibilité de la révélation chrétienne d'avec les notes de l'Église. Les polémistes catholiques de la Réforme n'avaient eu à combattre que des chrétiens, défenseurs de l'Écriture, de la divinité du Christ et de la révélation ; néanmoins, ayant rassemblé dans leurs répliques tous les arguments qu'ils avaient pu découvrir, ils avaient eu le sentiment que leur preuve valait contre les hérétiques et les schismatiques, contre les juifs, les mahomé-

---

[1] *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 98 et *De fide* (*1595*), c. 198. Le rapprochement du terme *signa* et des miracles est fréquent au cours du XVII[e] siècle. Voir par exemple, L. Leys, *Quae fides et religio sit capessenda* (*1609*), p. 31-32 ; F. Suarez, *Defensio fidei catholicae* (*1613*), p. 39 B ; D. Gravina, *De Ecclesiae notis* (*1632*), p. 726 B ; F. Véron, *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 343 B ; M. a Corona, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), p. 93 B ; Dominique de S. Thomas, *De Ecclesia* (*1670*), p. 148 B ; C. Hazart, *Triomph van de christelycke Leere* (*1683*), t. I, p. 140.

[2] F. Suarez, *Defensio fidei catholicae* (*1613*), p. 40 A.

tans et les païens. Toutefois, à la fin du XVIe siècle déjà, Stapleton concédait que les notes ne sont probantes que pour les chrétiens [1]. A quoi bon, écrivait-il, prouver aux païens que l'Église réalise l'universalité annoncée par les écrits inspirés, puisqu'ils n'acceptent ni la divinité du Christ, ni l'inspiration des Écritures ?

En distinguant les lecteurs chrétiens des lecteurs païens, Stapleton avait voulu opposer les baptisés aux non-baptisés, juifs, mahométans et païens des pays de mission. Mais voici qu'en Europe, et à l'intérieur de l'Église même, une sorte de paganisme se lève, qui s'appellera successivement libertinisme, rationalisme, matérialisme, positivisme, indifférence, athéisme. L'apologiste du XVIIe siècle se trouve ainsi chargé d'une double tâche : avant de montrer à des chrétiens qu'ils doivent adhérer au catholicisme romain, il doit prouver à des non-croyants que l'acceptation de la révélation chrétienne dans ce qu'elle a de fondamental est une option rationnelle. Le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* se constitue de la sorte, indépendant et logiquement antérieur au *Traité de l'Église*. Il attire à lui l'argumentation basée sur les miracles et sur les prophéties, ceux-ci étant appelés *signa*. Ainsi, il dégage définitivement les signes de l'Église, en leur attribuant une fonction spéciale dans la nouvelle structure de la science apologétique [2].

Les théologiens catholiques font souvent remonter l'apologétique à deux degrés, dite classique, au juriste hollandais H. De

---

[1] Voir T. STAPLETON, *Relectio scholastica principiorum fidei doctrinalium* (*1596*), p. 559.

[2] Ce dédoublement de l'apologétique s'explique également par l'isolement successif des divers *loci theologici*, qui avaient été annexés, au cours du XVIe siècle, au *Tractatus de fide* des auteurs scolastiques. Voir là-dessus quelques considérations de F. DE B. VIZMANOS, *La apologetica de los escolasticos postridentinos*, dans *Est. Eccles.*, t. XIII (1934), p. 419-421. Sur la constitution de l'apologétique à deux degrés, voir X. M. LE BACHELET, *Apologétique*, dans DAFC, t. I, c. 206-215. A la c. 213, le P. Le Bachelet écrit : « La Réforme n'avait pas seulement renié des dogmes réputés capitaux et bouleversé la constitution hiérarchique de l'Église ; elle avait depuis mis en question le caractère divin de son magistère vivant et son autorité de principe directeur de la foi ; bientôt le déisme était allé plus loin ; il avait rejeté le fait de la révélation divine, fondement essentiel de la religion chrétienne, considérée comme religion positive et d'origine surnaturelle. L'apologie ou simple défense ne suffisait plus ; une justification raisonnée s'imposait. Sous cette nécessité, les éléments préexistants furent peu à peu réunis et coordonnés et les deux traités de la religion et de l'Église se dégagèrent de celui de la foi. Le premier nous apparut déjà pour le fond, en 1627, dans le *De veritate religionis christianae* de Grotius ; au second se rapporte directement *La vera Chiesa di Gesu Christo*, du cardinal Gotti, publiée en 1719 ; la synthèse

Groot. Son petit *De veritate religionis christianae*, publié à Leyde en 1627, compte des éditions et des traductions innombrables. L'érudit calviniste s'adresse, non seulement aux non-croyants que les navigateurs hollandais rencontrent au cours de leurs voyages, « païens de Chine et de Guinée, mahométans de Turquie, de Perse et d'Afrique, juifs et autres ennemis du christianisme », mais aussi à ses concitoyens des Pays-Bas [1]. Après avoir démontré l'existence de Dieu, il fait, à leur intention, la preuve de la religion chrétienne ; puis, il entreprend la critique du paganisme, du judaïsme et du mahométisme. En faveur de la vérité de la religion chrétienne, il invoque les miracles du Christ, la supériorité du christianisme sur toutes les religions, et « son admirable propagation, malgré les obstacles venant des apôtres eux-mêmes et de leurs auditeurs [2] ». Le plan et l'argumentation de l'opuscule populaire de De Groot justifient assez ce qui a été dit de l'influence qu'il a exercée sur la création de l'apologétique classique.

Cependant, deux ouvrages, qui sont sortis de la plume d'auteurs renommés, le calviniste français Philippe du Plessis-Mornay et un catholique de l'école de Paris, Pierre Charron, avaient déjà fait jouer parfaitement, plusieurs dizaines d'années avant De Groot, le mécanisme de l'apologétique à deux degrés.

---

des deux forme le traité *De revelatione* ou *de religione* et *de Ecclesia Christi*, dont la forme classique est à peu près définitivement constituée au milieu du XVIIIe siècle, dans les *Religionis naturalis et revelatae principia*, du sorbonniste J. Hooke... ». Ce raccourci de l'histoire de la formation de l'apologétique à deux degrés durant le XVIIe siècle et une partie du XVIIIe gagnerait à être revu. Si le *De veritate religionis* de H. De Groot n'a de place dans l'histoire de l'apologétique que parce qu'il a introduit la défense rationnelle des données révélées, on aurait pu lui préférer le *De veritate fidei christianae* de J. L. Vivès († 1540), ou les *Trois véritez* (*1593*) de P. Charron, même le *De revelatione* de Philippe de Mornay. Il est plus étonnant de voir citer *La vera Chiesa* du dominicain V. Gotti en parallèle avec l'ouvrage de De Groot, comme s'il était une des premières réalisations du *De Ecclesia* classique. Sans remonter au traité de P. Charron, il ne serait pas difficile de signaler, au XVIIe siècle, des ouvrages sur l'Église qui, sans avoir peut-être l'ampleur de celui de Gotti, représentent assez le type d'ouvrage de l'apologétique classique. Quant à la synthèse des deux, on aurait pu redescendre jusqu'à P. Charron, par exemple. Le principe de la double apologétique est d'ailleurs reconnu dès le XVIIe siècle par plusieurs des apologistes qui ont écrit sur la question de l'Église. Voir, en ce sens, F. DE B. VIZMANOS, *La apologetica de los escolasticos postridentinos*, p. 418 n. 3.

[1] *De veritate religionis christianae*, p. 3-4.

[2] *O. c.*, p. 48-99.

En 1578, Philippe de Mornay éditait à Londres un *Traité de l'Église* qui eut une dizaine d'éditions et traductions. Trois ans après, il publiait chez Plantin à Anvers *La vérité de la religion chrétienne prouvée contre les athées, les épicuriens, les payens, les juifs, les mahométans et les autres infidèles,* qui fut édité successivement à Paris, à Leyde, à Genève et à Herborn, en français et en latin. Ces deux ouvrages représentent l'apologétique à deux degrés plus complètement que le *De veritate religionis christianae* de H. De Groot. De plus, le nom de Philippe de Mornay, sa valeur et son prestige, permettent d'attribuer à ses traités un certain rôle dans la constitution de l'apologétique classique [1].

Les *Trois véritez contre les athées, les idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques* (1593) de P. Charron sont plus caractéristiques encore. Dans la préface, celui-ci expliquait comme suit le titre de son ouvrage : « Ami lecteur, vous aurez ici trois livres de la religion, contenant trois principes et degrés d'une vérité tout entière, trois fondements de l'édifice de la religion tout complet. Le premier montre qu'il y a un Dieu qu'il faut reconnaître, adorer et servir, qui n'est autre que la religion. Le second, que de toutes les religions, la chrétienne est la seule vraie. Le troisième, que de tant de créances et d'opinions qui se disent chrétiennes, la catholique romaine est la seule vraie [2] »; c'est le plan que les apologétiques classiques vont reprendre dans la suite. Les « preuves authentiques » de la vraie religion sont fort modernes aussi ; elles sont six : « les prédictions prophétiques ; « la double nature de son auteur Jésus-Christ, la divine et l'humaine miraculeuse » ; « l'excellence de sa doctrine en théorique et pratique » ; « la victoire des idoles, diables et oracles du monde »; « les moyens et circonstances de sa publication et réception au monde » ; enfin, « l'entière satisfaction et perfection de

---

[1] Sur Ph. de Mornay, lire R. PATRY, *Philippe du Plessis-Mornay,* Paris, 1933. Pour l'histoire du *Traité de l'Église,* voir spécialement p. 287-293. R. Patry cite *Les trois véritez* (*1593*) de P. Charron comme la première et tardive réponse au *Traité* de Du Plessis-Mornay (*o. c.,* p. 291). Il semble cependant que le *De una Christi in terris Ecclesia* du professeur louvaniste Jean de Lens, de 1587, doive être considéré à juste titre comme la première réfutation. C'est en tout cas au *Traité de l'Église* de du Plessis-Mornay que J. de Lens puise bien des objections qu'il se fait à lui-même dans son livre.

[2] *Les trois véritez,* (*1593*) *Au lecteur,* p. 1.

l'homme [1] ». P. Charron, mieux encore que Ph. de Mornay, a certes orienté l'apologétique vers sa voie définitive.

L'apologétique classique étant ébauchée, la dissociation des notes et des signes en découle naturellement. Les nombreuses thèses des *De vera religione* et des *De Ecclesia Christi* sont appuyées, les unes sur les miracles et les prophéties : les *signa credibilitatis*, les autres, sur les quatre marques : les *notae*. Même, quelques théologiens motivent ce dédoublement. Tel avoue que la preuve par les marques, telle que le XVIe siècle l'avait pratiquée, n'avait eu de valeur que pour les croyants. Toutes ces marques, écrit le jésuite Véron, se ramenant aux textes inspirés ou à des miracles, chacune peut servir de critère de la véritable Église ; cependant, celles qui sont empruntées des Évangiles ne convaincront pas les païens, ni même les juifs, puisqu'ils n'acceptent que l'Ancien Testament, mais seulement les chrétiens, qui sont seuls à recevoir toutes les Écritures ; quant aux miracles, tout en restant un témoignage décisif pour les chrétiens, ils enlèveront l'adhésion des incroyants, à cause de la valeur probante qu'ils ont par eux-mêmes [2]. On retrouve ainsi, dans les *Méthodes de traiter des controverses*, le rattachement des miracles à l'Évangile selon S. Marc et la dissociation des notes et des signes en vertu du principe de la double apologétique. D'ailleurs, d'une manière générale, l'allusion aux miracles et aux prophéties comme marques de l'Église se rencontre seulement chez les apologistes qui continuent à affirmer, avec leurs prédécesseurs du XVIe siècle, que la preuve des notes est valable pour les païens et les

[1] *O. c.*, l. II, *Deuxième vérité*.

[2] *Méthode de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 358 B. Voir déjà, sur le même sujet, L. Forer, *Symbolum lutheranum collatum cum Symbolo apostolico* (*1622*), p. 59-60, où une systématisation est esquissée aussi, quoique dans un sens un peu différent ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 156, écrit à son tour : « Nam omnes illae (notae) ad has sex revocantur ; et quaedam ex illis non tam sunt notae discernendi veram Ecclesiam inter varios christianorum coetus, de qua re hic potissimum agimus, quam communia *fidei motiva*, — c'est nous qui soulignons l'expression, — quibus universim persuadetur, christianam Ecclesiam, prout a Gentilium, Judaeorum et Mahometanorum coetibus distinguitur, generatim loquendo, esse veram Ecclesiam ». A. Richelieu aussi suggère une méthode à à employer dans la conversion des païens (*La méthode la plus facile* (*1651*) p. 75-78), mais il mêle encore les marques de l'Église aux signes de crédibilité du christianisme (*o. c.*, p. 73, 76). Voir encore A. & P. Walenburch, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), t. II, p. 184.

juifs, comme pour les hérétiques et les schismatiques [1]. Enfin, le terme *signum* lui-même est employé moins fréquemment dans le sens de *nota* [2]. En substance, dès le milieu du XVIIIe siècle, la dissociation des notes et des signes, — ou motifs de crédibilité [3], — est définitivement acquise.

* * *

Un siècle plus tard, au concile du Vatican, cette différenciation paraît négligée par la constitution *Dei Filius.* « C'est à l'Église catholique, y est-il dit, qu'appartiennent toutes ces notes, si nombreuses et si frappantes, par lesquelles Dieu a rendu évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toute espèce de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Église est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un témoignage irréfragable de sa mission divine [4]. » Dans cette description de l'Église, *note* est synonyme de *motif de crédibilité de la foi chrétienne.* Le con-

[1] Voir, par exemple, M. A CORONA, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), t. I, p. 59 A et 93 B. Les auteurs semblent avoir toujours en vue les non-croyants quand ils traitent des miracles ; ainsi, l'archevêque de Bourges A. Frémyot, après avoir assuré que les marques qu'il présente ne valent que pour les hérétiques et non pour les païens, propose les miracles, en disant : « Que ferions-nous sans cela auprès des infidèles ? » *(Discours des marques de l'Église* (*1610*), fol. 10-11, 60 *r*, 62 *v*).

[2] *Nota* est habituellement prédominant, tandis que *signum* semble être un synonyme qui permet d'échapper à la monotonie. Voir, par exemple, P. E. ASTORINI, *De vera Ecclesia Jesu-Christi* (*1700*), p. 2 ; A. MATTHAEUCCI, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (*1712*), p. 3-4 ; B. SCHMIER, *De Ecclesia militante et de fide* (*1737*), p. 12 A ; G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 197 ; JÉRÔME DE S. AUGUSTIN, *Controversiae polemicae seu dogmaticae* (*1737*), p. 87 B ; F. J. PREINGUE, *De fide* (*1744*), p. 162 ; S. REDFORT, *An important inquiry* (*1751*), p. 236 ; C. SARDAGNA, *Theologia dogmatico-polemica* (*1770*), t. II, p. 305 ; L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), t. I, p. 59.

[3] R. C. BILLUART, *Summa S. Thomae* (*1746-1751*), t. III, p. 304 B. Dans les écrits du XVIIIe siècle qui observent la distinction entre les *notae,* qui s'adressent aux hérétiques, et les *signa,* qui visent les païens, on rencontre souvent déjà l'expression *motivum credibilitatis,* là où l'on s'attendrait à trouver *signum.* Cette évolution dans le vocabulaire n'atteint en rien la thèse qui a été avancée sur la distinction des marques et des signes, car *signum* n'est qu'un synonyme de *motivum credibilitatis.*

[4] Le texte et la traduction sont empruntés à J. M. A. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. II, p. 7. Ce texte ne se trouvait pas

tenu de ce texte cependant, ressemble fort à celui des quatre notes traditionnelles. Le cardinal Dechamps et les promoteurs de sa méthode estimaient que celle-ci avait l'avantage de réduire l'apologétique à deux degrés à une preuve unique, qui condensait l'argumentation du *De revelatione* et celle du *De Ecclesia Christi*. Signes et notes se trouvent donc à nouveau rapprochés, mais ils ont la valeur de signes de crédibilité de la révélation chrétienne, tandis que le XVI[e] siècle en avait fait des notes de l'Église. Différence fondamentale, dont les conséquences pèseront surtout sur la méthode de la *via notarum*.

Ce rapprochement, les auteurs catholiques l'aperçoivent rapidement. Peu d'années après le concile, d'aucuns assurent, à la fin de leur exposé des notes, que celles-ci, parce qu'elles constituent dans leur réalisation un fait merveilleux et transcendant, ont une valeur probante analogue à celle des motifs de crédibilité de la religion chrétienne [1]. D'autres, au XX[e] siècle, avancent quelques considérations d'ordre méthodologique. Les notes, disent-ils, sont des critères de la vraie Église, non seulement parce que le Christ les a instituées à cet effet ; mais de par leur nature même, car elles impliquent un miracle moral [2]. Les apologistes unissent ainsi les deux méthodes, — dites *via empirica* et *via notarum*, — au cœur même du chapitre *De notis Ecclesiae*, tout en les réduisant aux quatre notes du groupe symbolique. Toutefois, à l'opposé de ce qui existait au XVI[e] siècle, l'apologétique du XX[e] siècle conserve la différenciation théorique des signes et des notes. S'il y a parfois de la confusion dans la définition des marques ; s'il faut même faire quelque effort pour déceler la mise en œuvre distincte de chacune des deux *viae*, les méthodes, et la technique qu'elles comportent, restent intactes. Quant à la signification de ce rapprochement des notes et des signes depuis le concile du Vatican, nous la caractériserons en examinant la méthode de la *via notarum*.

La distinction entre les notes et les signes, ébauchée par Gré-

---

dans le premier *Schema* proposé par Mgr Martin à la Députation de la foi le 11 mars 1870, ni dans le *Schema* retouché présenté aux Pères du Concile le 14 mars. Voir dans A. VACANT. *o. c.*, t. II, p. 342-343, les quatre formes successives du même passage, datant respectivement des 11 mars, 14 mars, 12 avril et 27 avril.

[1] Voir, par exemple, C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 646-647.

[2] Voir J. V. DE GROOT, *Summa apologetica* (*1890*), p. 124 ; G. WILMERS, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 504 ; L. BILLOT, *De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 130-131.

goire de Valence et par Suarez, a été réalisée parallèlement à la constitution du traité de la vraie religion, au cours du XVIIe siècle. La confusion qui aurait pu être provoquée par la manière de s'exprimer des Pères du concile du Vatican n'a eu aucune répercussion sur la théorie même de la différenciation.

On ne peut mieux montrer le chemin parcouru depuis le XVIe siècle qu'en reproduisant la doctrine de G. Wilmers sur les notions de note, de propriété et de signe. Il faut distinguer les notes des propriétés, affirme le jésuite allemand. Celles-ci peuvent exister en quantité innombrable ; et il cite la visibilité, la perpétuité, la nécessité, la propagation universelle, l'unité. Parmi elles, il en est qui sont propres à la vraie Église et plus facilement connaissables qu'elle : ce sont les notes. Ces notes, d'autre part, ne peuvent pas être identifiées avec les signes. Ceux-ci sont des témoignages surnaturels auxquels le *De vera religione* a recours, tandis que les notes ressortissent au traité *De vera Ecclesia* [1]. Au XVIe siècle, au contraire, les notes, les signes et les propriétés servaient indistinctement à discerner l'Église véritable. C'est donc au cours du XVIIe siècle que la dissociation a été amorcée, pour être finalement réalisée au milieu du XVIIIe. En construisant une argumentation spéciale en faveur des incroyants et des païens, les apologistes ont appelé *signes*, les miracles et les prophéties ; et en précisant critiquement la notion de note, ils ont distingué certains attributs qui, tout en appartenant à l'Église véritable, ne pouvaient permettre de la discerner : telle est l'origine des propriétés. Ainsi déterminée partiellement par la fonction qu'elle a occupée dans l'ecclésiologie, la notion de note doit l'être plus encore par la nature du rapport qui l'unit à l'Église.

Article III

Rapport existant entre les notes et l'Église

Accidentel aux yeux des polémistes des XVIe et XVIIe siècles, parce qu'ils proposent comme marques des attributs externes, voire transitoires, le rapport qui existe entre l'Église et la note paraît essentiel à ceux des XVIIIe et XIXe, qui appliquent à la

[1] G. Wilmers, *o. c.*, p. 492-494.

proprietas constitutive des marques, tout ce que ce mot comporte dans la terminologie scientifique.

Quand les polémistes des XVIe et XVIIe siècles qualifient les notes d'attributs *essentiels*, ils n'entendent pas urger la signification technique de cette épithète. A ce point de vue, l'attitude de Grégoire de Valence est significative. Il n'épuise pas la notion logique de *proprietas* ; celle-ci se définit par son rapport d'appartenance à l'Église, sans plus. Rien chez lui ne semble indiquer qu'une marque, parce qu'elle est une propriété, serait de l'essence de l'Église ; c'est lui, au contraire, qui a introduit dans la doctrine ecclésiologique l'idée des notes transitoires [1].

Le cardinal Du Perron, une nouvelle fois, formule d'une manière presque définitive la doctrine qui nous occupe. Dans la *Réplique à la Response de quelques ministres*, il réfute la théorie protestante des marques essentielles.

« Être de l'essence du sujet ou non, explique-t-il, n'appartient pas à l'essence de la marque, dont l'office est, non de constituer la chose intérieurement en soi, mais de la désigner extérieurement à autrui ; non de la faire connaître spécifiquement et selon son essence à notre entendement, qui est le premier devoir de la définition et des notions essentielles, mais de la faire connaître particulièrement et selon son existence à nos sens, c'est-à-dire, en somme, de nous apprendre, non ce qu'elle est, mais où elle est. Au moyen de quoi, l'ordinaire des marques, au contraire, c'est d'être accidentelles et non essentielles ; et si nous acceptons quelques conditions essentielles pour marques, c'est en tant qu'elles se revêtent d'accidents extérieurs et sensibles. Autrement, si celles qui ne sont point de la substance de la chose ne pouvaient être marques, voire marques certaines et infaillibles, comment discernerions-nous un homme d'avec un autre animal, avant que d'avoir examiné sa raison, et pourrions-nous dire assurément celui-là est un homme [2] ? »

Ce passage, où l'on appréciera les nuances de pensée qui caractérisent les écrits de l'évêque d'Évreux, explique pour une part la doctrine catholique des notes. Les polémistes catholiques, jugeant la preuve par les marques essentielles trop abstruse pour

---

[1] Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 81-107 et 95 ; ainsi que le *De fide* (*1595*), c. 170-226 et 198.

[2] Du Perron, *o. c.*, p. 50-51.

la majorité des hommes, lui préfèrent la recherche plus facile de l'Église par le moyen de signes extérieurs. D'ailleurs, fait remarquer Du Perron, il est des marques qui ne sont pas de l'essence de l'Église ; la *Réplique à la Response de quelques ministres* paraît en effet en 1597, date à laquelle les miracles, les prophéties, et le « bonheur réservé aux défenseurs de l'Église » sont encore reçus parmi les marques de l'Église. L'idée de marque essentielle aurait donc été entièrement étrangère à l'apologétique catholique de cette époque.

Le cardinal Richelieu, plaidant à son tour contre la théorie des marques essentielles, lui fait un nouveau grief, tiré de certaines notions de logique. Il y a trois sortes de connaissances, dit-il dans sa *Méthode la plus facile et la plus assurée de convertir ceux qui sont séparés de l'Église* : la première nous fait connaître les choses par leurs causes et par leur essence ; la deuxième nous les fait connaître par les propriétés qui découlent nécessairement de leur essence ; la troisième, par les qualités ou circonstances qui marquent et distinguent clairement la chose désignée, bien qu'elles ne manifestent, ni ses propriétés, ni son essence. Or, continue-t-il, les marques ne doivent pas être une propriété, au sens technique de ce mot, mais une simple « qualité ou circonstance », qui n'exprime en aucune manière l'essence d'une chose, ni ses propriétés, pas plus que les détails extérieurs auxquels on distingue un lion d'un cheval ne sont révélateurs de l'essence ou des propriétés de ces animaux [1]. Bref, pour parler le langage de la logique, qui sera celui des auteurs dont nous nous occuperons maintenant, la marque de l'Église dans l'apologétique des XVIe et XVIIe siècles n'est pas à identifier avec le prédicable *proprium*, — qui est en continuité avec l'essence des choses, — mais avec le prédicament *qualitas*, — qui n'en est qu'un accident [2]. En ce sens, le rapport qui existe entre la note et l'Église qu'elle caractérise est accidentel.

Du XVIIIe au XXe siècle, les marques sont qualifiées d'essentielles à l'Église. D'abord, parce qu'elles en sont des propriétés. Après Nicole, en effet, les apologistes, s'attachant à prouver la vérité de la religion chrétienne, laissent aux théologiens scolastiques le soin d'organiser le *De Ecclesia*. Ce travail de systéma-

[1] A. Richelieu, *o. c.*, p. 67-68.
[2] Englert, *Zur Theorie der Wesensmerkmale der wahren Kirche Christi*, p. 100-103.

tisation fixe définitivement dans le sens inauguré par Grégoire de Valence la manière dont la question des notes sera conçue désormais : au lieu d'aborder immédiatement la définition des diverses marques, les théologiens décrivent d'abord longuement les quatre propriétés du groupe symbolique, qui est parvenu à prédominer ; puis, ils revisent chacune d'elles, en tenant compte des conditions que toute note doit vérifier. La note est donc une propriété, mais une propriété transformée. La note est à la propriété, déclare l'allemand Englert à la fin du XIXe siècle, ce que la *species* est au *genus* [1]. Voilà beaucoup plus que les « qualités ou circonstances » dont avait parlé Richelieu.

En outre, les théologiens urgent de plus en plus la continuité que la propriété entretient avec l'essence des choses. Alors qu'au XVIe siècle, *proprietas* avait signifié la simple appartenance à l'Église, sans autre détermination, eux la rapprochent du prédicable *proprium* [2]. Or, comme tout *proprium* est nécessairement uni à la substance dont il découle, le rapport qui existe entre la note et l'Église, d'accidentel, devient nécessaire et permanent. Quelques-uns vont plus loin : du rapport nécessaire et permanent, ils font un rapport essentiel. Les propriétés de l'Église, expliquent-ils, découlent de son essence ; dès lors, les quatre marques qui, jaillissant de l'essence de l'Église, en expriment de manière sensible les attributs, semblent devoir être, avec cette même essence, dans une continuité intime. Cette tendance est chère à l'école dominicaine, et l'expression *notae essentiales* ou *notae intrinseco-extrinsecae* du P. Gatti pourrait lui servir de symbole [3]. Du Perron, on se le rappelle, avait

---

[1] *A. c.*, p. 100.

[2] La notion de *proprium* semble arriver aux apologistes par la traduction latine que Boèce a faite de l'introduction de Porphyre aux *Catégories* d'Aristote. Comparer les *Topica Aristotelis* (éd. M. WALLIES, dans *Bibliotheca Scriptorum graecorum et romanorum teubneriana*, Leipzig, 1923, p. 5-6) avec l'*Isagogê* de Porphyre (éd. BUSSE, dans *Commentaria in Aristotelem graeca*, t. IV, Berlin 1887, p. 12). C'est ce texte que Boèce a traduit *(Porphyrii introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata*, dans *Commentaria in Aristotelem graeca*, t. IV, p. 38-39) qui a pénétré dans la doctrine des notes au XVIe siècle. Pour la traduction française du texte de Boèce, voir A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, t. II, p. 641.

[3] V. GATTI, *De Ecclesia* (*1867*), p. 444; R. CERCIA, *Demonstratio catholica* (*1848*), p. 312-314; ENGLERT, *Zur Theorie der Wesensmerkmale der wahren Kirche Christi* (*1897*), p. 103, C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 634; J.V. DE GROOT, *Summa apologetica* (*1890*), p. 125-127 ; C. PESCH, *Compendium theologiae dog-*

écrit que le rôle spécifique de la note, c'est de faire connaître l'existence de l'Église, et non pas son essence ; c'est d'indiquer où elle est, non pas ce qu'elle est. Lorsque les théologiens des XIXe et XXe siècles parlent d'un rapport essentiel entre les notes et l'Église, ils semblent confondre deux éléments : ce qui est essentiel à la constitution d'une note et ce qui est essentiel à sa fonction de discernement. Or, si tout ce qui est essentiel à la fonction d'une note appartient aussi à sa constitution, ce qui est essentiel à sa constitution n'est pas toujours nécessaire à sa fonction.

En tenant compte de l'évolution de la *proprietas* qui entre habituellement dans la constitution des marques depuis 1700, il devient possible de replacer les traités de l'Église des XVIIIe, XIXe et XXe siècles dans le courant duquel ils dépendent de ce point de vue. Certains auteurs, spécialement de l'école de Paris, voient dans la note une *qualitas* accidentelle. La plupart établissent entre la note et l'Église un rapport nécessaire et permanent ; ils doivent, en conséquence, expliquer comment les quatre marques ont été possédées par l'Église à tous les moments de son histoire. Certains, enfin, estiment que le rapport entre la note et l'Église est essentiel ; en vertu de quoi, ils refusent aux non-romains toute participation aux marques, à quelque degré que ce soit, parce que l'essence de l'Église véritable ne peut être partagée par les groupements non-romains.

* * *

Au cours du XVIIe siècle, les signes, les propriétés et les notes ont été dégagées progressivement de l'ensemble des marques que les premiers polémistes avaient mises en œuvre : les signes forment le fondement de l'argumentation du *De vera religione* ; les notes, celui du *De Ecclesia* ; et les propriétés sont, en fait, l'ensemble des attributs de l'Église qui ne vérifient ni la notion de signe, ni celle de note. D'autre part, les marques de l'Église, qui avaient semblé n'avoir avec elle qu'un lien accidentel, — telle était l'opinion des apologistes des XVIe et XVIIe siècles, — se trouvent mises en rapport essentiel avec elle, et ce, dès le XVIIIe siècle.

---

maticae (*1913*), t. I, p. 237 ; I. OTTIGER, *De Ecclesia Christi* (*1911*), p. 499 ; A. DE POULPIQUET, *L'Église catholique* (*1923*), p. 145 ; R. M. SCHULTES, *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 161.

CHAPITRE II

Fixation des conditions des notes

Les théologiens de notre temps enseignent que les notes de l'Église doivent répondre à quatre conditions. Elles doivent être plus immédiatement connues que l'Église *(notiores Ecclesia)* ; elles doivent être facilement perceptibles par tous les hommes *(obviae omnibus, etiam rudioribus)* ; elles doivent appartenir en exclusivité à la véritable Église *(propriae, non communes)* ; enfin, elles doivent en être inséparables *(inseparabiles)*. Les plus anciens polémistes, imprécis sur la notion même des notes, ne font aucune allusion à leurs conditions. Leurs successeurs immédiats les dégagent une à une, en dénonçant l'insuffisance et les défauts des signes présentés par les protestants. C'est à la fin du XVIe siècle seulement qu'on entreprend de les grouper, pour les insérer ensemble dans le corps de la doctrine. Leur évolution postérieure n'est pas identique, ni parallèle, et l'on ne pourrait songer à les étudier en faisceau. Il nous faut donc rechercher comment elles sont venues au jour dans l'ecclésiologie, rendre compte de la manière dont elles ont été groupées et puis suivre chacune d'elles dans son évolution propre depuis 1600 jusqu'à nos jours.

Article premier

Formation d'un groupe de conditions au XVIe siècle

Les premiers polémistes n'exposent pas systématiquement les conditions des notes. On ne pense pas à fournir une rigoureuse justification de ce qu'on avance, quand on a l'intime conviction d'être dans la vérité la plus traditionnelle, — les notes ne sont-elles pas celles dont s'était servi toute l'antiquité ? — et quand on s'adresse à des antagonistes qui étaient, la veille encore, des

catholiques romains. Il suffira cependant que les protestants présentent à leur tour des marques de l'Église pour que la nécessité de déterminations plus précises se fasse sentir. Or, dès 1530, la Confession d'Augsbourg avait défini que l'Église est le groupement des saints dans lequel on prêche le pur Évangile et où l'on administre les sacrements comme il le faut [1], et qu'à ces marques, l'on reconnaîtrait la vraie communauté chrétienne. Neuf ans plus tard, Luther énumérait sept signes, tandis que Calvin n'en comptait que trois [2]. Les multiples *Confessions de foi* allaient s'exprimer là-dessus de façon assez diverse [3]. Une réplique s'imposait donc de la part des catholiques : avant de proposer leurs notes, il leur fallait prouver la faiblesse de la position adverse. A cette fin, deux voies se présentaient à eux : faire voir aux réformateurs que leurs signes n'en étaient pas, ou leur montrer que le Christ ne les avait pas donnés comme caractéristiques de son Église. C'est à la première formule que s'arrêtent les apologistes. Vos deux preuves ne sont pas des signes, répliquent-ils aux protestants qui allèguent la pureté de leur doctrine et leur usage légitime des sacrements : elles ne sont ni propres à l'Église véritable, ni facilement perceptibles par tous les hommes, ni plus immédiatement connaissables que l'Église elle-même. Ces conditions, que les discussions leur suggèrent naturellement, la logique d'Aristote, qui les avait formulées et groupées depuis longtemps, les leur confirme.

---

[1] *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gœttingue, 1930, t. I, p. 59-60.

[2] M. LUTHER, *Von Konziliis en Kirchen (1539)*, éd. BOELHAUS, dans *Luthers Werke*, Weimar, t. L, p. 628-642, indique comme signes : la prédication de la véritable parole de Dieu ; l'administration légitime du baptême ; la célébration légitime de la Cène ; le pouvoir des clefs ; la vocation et l'ordination légitime des ministres ; les prières publiques, les psalmodies et le catéchisme en langue vulgaire ; les persécutions ; J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne (1559)*, dans CR, t. II, c. 561-598. Sur les marques de l'Église chez les luthériens, les calvinistes et les anglicans, on trouvera de nombreux renseignements dans S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 15-58. En ce qui concerne les anglicans, cependant, il faudrait compléter ces recherches en examinant les écrits de J. BRADFORD, *The writings of J. Bradford (1555-1559)*, t. I, p. 550-553 ; R. FIELD, *Of the Church (1606)* ; R. HOOKER, *The laws of ecclesiastical polity*, dans *The works of R. Hooker (1592-1593)*, t. I, p. 426-444 ; F. BACON, *Confession de foi*, dans DE, t. II, c. 788. Voir aussi, pour l'ensemble des théologiens anglicans, J. HUNT, *Religious thought in England from the Reformation to the end of the last century*, 3 vol., Londres, 1870-1873.

[3] Sur la doctrine des *Confessions*, voir S. FRANKL, *o. c.*, p. 44-49.

Une note doit être *propria*, et *non communis*. Or, disent les apologistes, — nous nous en tiendrons ici au premier signe des protestants, — tous les hérétiques ont eu la prétention de se distinguer de l'Église de Rome par la pureté de la doctrine : tels les donatistes au temps de S. Augustin, tels les hussites au XVe siècle, tels encore les protestants au XVIe siècle. De même, les catholiques de toutes les époques ont revendiqué la possession de la doctrine évangélique. Ce signe ne peut donc nous aider à discerner la vraie Église. Une note de l'Église doit aussi être *obvia omnibus, etiam rudioribus*. Mais l'examen de la conformité doctrinale d'une secte avec la doctrine chrétienne primitive suppose un labeur scientifique que seuls quelques rares initiés pourraient mener à bien. De quel droit l'exiger de tous les hommes ? Car tous les hommes doivent se sauver. Enfin, une note doit être *notior re significata*. Or, la pureté de la doctrine est moins immédiatement connaissable que l'Église, puisque c'est celle-ci qui doit interpréter authentiquement le sens des textes inspirés. Chacun des *signa* des protestants est ainsi infirmé par les catholiques, qui lui refusent, en conséquence, la qualité de note de l'Église. Ces réponses se présentent fréquemment à l'esprit des polémistes ; elles sont insinuées ou même partiellement exposées chez plusieurs d'entre eux [1] ; avant 1580, cependant, elles ne sont l'objet d'aucune élaboration systématique [2].

Bientôt, leurs successeurs se mettent à rassembler ces éléments épars, pour en former un groupe nettement déterminé. Ce groupe, ils l'emploient d'abord dans la réfutation des signes des protestants [3] ; puis, après peu de temps, ils en font le critère de la vali-

[1] Voir A. Pighi, *Controversiae praecipuae* (*1541*), fol. CXIII *v*-CXIIII *v* ; S. Hosius, *Confessio catholicae fidei christiana* (*1553*), p. 27-28 et *Confutatio Prolegomenon Brentii* (*1558*), p. 592-595 ; J. Noguera, *De Ecclesia Christi* (*1560*), fol. 86 *v*-102 *r* ; M. Medina, *Christiana paraenesis* (*1564*), c. 1 à c. 8, où il indique tous les faux signes des églises ; G. van der Lindt, *De vera Christi Ecclesia* (*1572*), p. 27-56 ; J. Torres, *De Ecclesia et ordinationibus* (*1574*), p. 6 ; M. Eisengrein, *Ecclesia catholica vindicata* (*1576*), fol. 126 *r*-133 *r* ; T. Stapleton, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 22.

[2] C'est en réfutant les signes des protestants que les apologistes catholiques sont amenés à parler des conditions des notes. Leurs propres marques peuvent-elles donc se passer de justification ? Certes non. Mais elles valent, à leurs yeux, du fait même qu'elles sont reprises à l'Écriture et aux Pères. Montrer que les éléments constitutifs des notes sont empruntés aux écrits de l'antiquité, c'est en prouver *ipso facto* le bien-fondé.

[3] L. A. Faunt, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 93-107 et spécialement p. 98-99 ; S. Sokolowski, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*) p. 202-230 et surtout

dité de leurs propres marques [1]. Ce glissement n'est pas sans conséquences pour la méthode et pour le processus d'argumentation de la *via notarum.* La justification de la validité des notes, les apologistes du milieu du XVI[e] siècle l'avaient conduite en prouvant que leurs marques leur venaient de l'Écriture et des Pères; ceux des siècles suivants devront l'établir en montrant qu'elles vérifient parfaitement les conditions des signes. D'autre part, grâce à cette transformation, la constitution du chapitre *De notis* se complète : joint aux considérations que les auteurs font habituellement sur la nécessité des marques et sur la diversité de leur nombre, l'exposé des conditions contribue à la formation progressive du *De notis in genere* des manuels futurs.

Ce n'est pas à la polémique seulement que les apologistes doivent le groupe des conditions des notes : la logique d'Aristote les y aide aussi. Celle-ci, qui leur parvient avec les précisions qu'y a apportées Porphyre, offre sur les conditions des *signa* un passage qui ressemble à l'exposé didactique dont nous avons parlé. Certains auteurs connaissent ce passage, par l'étude qu'ils ont faite de la logique, ou pour avoir été eux-mêmes professeurs de logique, comme Faunt par exemple. Lorsqu'ils construisent leur *De notis Ecclesiae,* ils se laissent guider par la théorie logique des *signa.* Le *signum,* écrit Jean de Saint-Thomas, requiert diverses conditions. Il en groupe trois : « prima, quod sit notius signato, non secundum naturam, sed quoad nos ; secunda, quod sit inferius, seu imperfectius signato; tertia, quod sit dissimile ipsi » [2]. Ce ne sont pas les trois conditions même que la controverse avait mises en lumière. Au moins remarquons-nous que les commentateurs

p. 207 ; J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 345-346 ; J. CAPET, *Demonstrandae Christi Ecclesiae ratio* (*1584*), p. 50-52 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 92-93 et *De fide* (*1595*), c. 187-195 ; R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1332-1334.

[1] S. SOKOLOWSKI, *o. c.*, p. 231-234 a déjà une certaine introduction ; J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 336 ; F. COSTER, *Enchiridion controversiarum praecipuarum* (*1585*), p. 71 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 94 et *De fide* (*1595*), c. 197-198 ; P. CHARRON, *Les trois véritez* (*1593*), p. 282-284, 291-294 ; D. DU PERRON, *Réplique à la Response de quelques ministres* (*1597*), p. 50.

[2] Voir JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus thomisticus*, t. I, *Logica*, p. 603 B, ainsi que tout l'article consacré à l'étude du signe (*o. c.*, p. 596 B-604 A). Quoique postérieur à Faunt et à Sokolowski, le *Cursus* de J. de S. Thomas représente bien la logique du XVI[e] siècle et les schèmes qui la dominaient.

d'Aristote traitent des signes, de leurs conditions, et même d'un groupe de conditions, semblable, en partie, à celui dont nous avons déjà parlé. D'ailleurs, le recours des apologistes à la logique ne peut pas faire de doute, puisque Sokolowski l'affirme expressément [1]. Par là, ils donnent à la terminologie courante des *conditiones* une valeur technique que leurs devanciers n'avaient certes pas eue en vue. Bien plus, en métamorphosant de la même manière toute la terminologie de la *via notarum*, ils en arriveront à transformer foncièrement la preuve par les notes, sans en ébranler les cadres généraux.

Exprimées au hasard de la controverse, les diverses conditions des marques ont été groupées à la fin du XVIe siècle et introduites ensuite dans la doctrine catholique des notes de l'Église. Comme la logique énumérait semblablement les conditions des *signa*, ce groupement en a été facilité et confirmé.

Article II

Évolution des conditions depuis la fin du XVIe siècle

A la fin du XVIe siècle, les apologistes requièrent généralement que les notes soient plus immédiatement connues que l'Église, perceptibles par tous, même par les moins instruits, et enfin, propres à l'Église véritable. Bellarmin exige en outre que la note soit inséparable de l'Église. Comme cette opinion de l'auteur des *Controverses* a joui d'un grand crédit auprès des théologiens jésuites des XIXe et XXe siècles, nous l'examinerons après avoir esquissé l'histoire des trois premières conditions.

§ 1. *Notior Ecclesia*

Depuis 1580, les apologistes catholiques et les écrivains non-romains qui énumèrent les conditions des notes rappellent, avec une unanimité parfaite, que les marques doivent être plus immédiatement connues que l'Église elle-même [2] ; les notes étant des

[1] S. Sokolowski, *De vera et falsa Ecclesia* (1582), p. 231.

[2] Cfr L. A. Faunt, *o. c.*, p. 98-99 ; S. Sokolowski, *o. c.*, p. 207 ; J. Capet,

signes, quoique d'un genre particulier, elles sont par définition un moyen d'arriver à la connaissance de l'Église et doivent, en conséquence, être connues avant elle, voire plus facilement qu'elle. Cette connaissance facile est, d'après les catholiques, superficielle, en ce sens du moins que les marques sont comme des sceaux apposés sur l'Église ; d'après les protestants, au contraire, elle est profonde et plus complète. Distinguant entre le mieux connu en soi et le mieux connu de nous, S. Lubbert observe que si les signes extérieurs des choses, tels leurs accidents et leurs effets, parce qu'ils nous permettent d'entrer en connaissance avec elles, sont mieux connus de nous, en soi — *natura* — les éléments essentiels et constitutifs des choses sont les mieux connus. C'est la seconde voie, selon lui, que doivent suivre ceux qui désirent une connaissance sérieuse, telle celle que l'on doit prendre de la véritable Église visible. Celle-ci a des signes externes qui frappent les regards et d'autres qui lui sont internes, mais essentiels : ces derniers seuls peuvent être atteints, perçus par l'intelligence [1].

La diversité d'interprétation de *notior Ecclesia* ne se comprend parfaitement que si l'on replace cette expression au cœur de la position doctrinale plus large qui l'explique et la postule. Depuis le début de la Réforme, la question du juge des controverses domine la polémique ; pour les catholiques, ce juge, c'est le magistère infaillible de l'Église : telle est leur *via auctoritatis* ; pour les protestants, c'est l'Écriture et l'interprétation de l'Écriture par elle-même : c'est la *via examinis* [2]. Or, on peut prouver

---

o. c., p. 50-52 ; F. COSTER, *o. c.*, p. 71 ; J. DE LENS, *o. c.*, p. 336 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 94 et *De fide* (*1595*), c. 197-198 ; R. BELLARMIN, *o. c.*, c. 1333 ; D. DU PERRON, *o. c.*, p. 51 ; P. PAZMANI, *Theologia scholastica*, t. IV, *De fide* (*1605*), p. 484 ; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 181 ; L. FORER, *Symbolum lutheranum collatum cum Symbolo apostolico* (*1622*), p. 59 ; A. RICHELIEU, *La méthode la plus facile* (*1651*), p. 64; B. VETWEIS, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 84 B ; A. & P. WALENBURCH, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), p. 173 A ; G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 198 A ; H. TOURNÉLY, *De Ecclesia Christi* (*1726*), p. 11 B.

[1] S. LUBBERT, *De Ecclesia l. VI* (*1607*), p. 201-202.

[2] Sur ce conflit entre catholiques et protestants, voir, entre autres, du côté catholique : P. CHARRON, *Les trois véritez* (*1593*), *Troisième vérité*, p. 81-208 et P. NICOLE, *Préjugez légitimes contre les calvinistes* (*1671*), p. 327-484 et *Les prétendus réformez convaincus de schisme* (*1684*), p. 1-208 ; et chez les non-romains : P. DE MORNAY, *Traité de l'Église* (*1578*), c. 4 et 5 ; J. CLAUDE, *Défense de la Réformation* (*1673*), p. 1-88 ; P. JURIEU, *Le vray système de l'Église* (*1686*), p. 231-535 ; C. PAJON, *Examen du livre qui a pour titre : Préjugez légitimes* (*1673*), p. 196-266.

la légitimité de l'autorité doctrinale par des signes extérieurs, et on le doit même lorsqu'on se flatte de se mettre à la portée de tous ; tandis que le principe de la *via examinis* entraîne logiquement à sa suite un système d'argumentation complexe, basé sur l'étude approfondie des textes inspirés. D'autre part, la logique semble justifier chacune des positions catholique et protestante. Il y a en effet, deux sortes de *signa*, écrit A. Sadeel, comme il y a deux sortes de connaissances, l'une, superficielle, l'autre, profonde. L'εἰκός est un signe purement externe, qui revêt les choses qu'il doit désigner, tandis que le τεκμήριον fait connaître leur nature même. Ainsi, *notior* peut signifier soit *notior respectu nostri*, soit *notior respectu naturae* [1].

S'il peut offrir des difficultés dans l'application générale qu'on en voudrait faire, le principe protestant de la *via examinis* paraît cependant acceptable à certains égards; les catholiques eux-mêmes l'appliquent lorsqu'ils recherchent dans l'Écriture des éléments constitutifs de leurs marques. Retrouver dans l'Église du XVIe siècle les caractères dont le Christ avait doté son Église, comme le font par exemple les auteurs biblicistes, c'est admettre dans une certaine mesure la priorité de l'Écriture sur l'Église. Les protestants ne se sont pas fait faute de le rappeler fréquemment à leurs antagonistes catholiques.

Ce grief est doublement précieux. Forcés de préciser leurs idées, les théologiens catholiques enrichissent l'ecclésiologie de la dis-

---

[1] Voir par exemple la discussion qui a mis aux prises A. Sadeel et le professeur jésuite Faunt, dans L. A. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 95-97. « Video enim te, écrit Faunt contre A. Sadeel, in theologorum spatiis defatigatum, ac causae tuae, si ex divinis litteris res agenda foret diffidentem ac desperantem, ad philosophorum scholas tamquam extremum perfugium te conferre, indeque aliquot distinctiones tritas et pervulgatas petere. » Puis il cite Sadeel : « Supplicem enim rei alicujus cognitionem esse statuis, unam levem et adumbratam, alteram diligentem et accuratam : tum rei cognoscendae signum item duplex, unum externum tantum, et ab accidentibus quae rem extrinsecus vestiant et, facile hominibus imponant sumptum, quod εἰκός dicitur, alterum quod petitur ab ipsius rei natura, quod τεκμήριον appellatur ; denique, aliquid notius duobus modis esse affirmas, videlicet respectu nostri vel respectu naturae » (*o. c.*, p. 96). S. Sokolowski, cependant, nomme τεκμήρια les quatre marques empruntées du symbole, mais en donnant au terme τεκμήριον le sens de preuve « nécessaire » (*De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 231). De même, L. FORER écrit que « aliquam rem dupliciter posse esse notiorem altera : I. confusa et imperfecta notitia; II, distincta et perfecta. Confusa notitia Ecclesia nobis notior est quam notae ejus ; perfecta et accurata notitia notiores sunt notae quam ecclesia » (*Symbolum catholicum collatum cum symbolo apostolico* (*1622*), p. 80-81).

tinction entre la connaissance de l'Église *in abstracto* ou *in concreto* ou bien, comme disent d'autres auteurs, et plus exactement peut-être, entre les connaissances *imparfaite* ou *parfaite* de l'Église. Ils vont à l'Écriture pour y découvrir *quelques* marques de l'Église *in abstracto,* afin de pouvoir ensuite, par ce moyen, rechercher l'Église *entière, in concreto.* Mais leur recours aux écrits inspirés se limitant à quelques éléments simples, ils estiment éviter par là-même les griefs qu'ils articulaient contre l'emploi exclusif de la *via examinis.* D'autre part, en reprochant aux catholiques de se servir de la *via examinis,* les non-romains reconnaissent eux-mêmes que les marques des catholiques impliquent un rapport aux textes inspirés. On comprendra toute la signification de cette constatation, lorsque nous étudierons les méthodes de la *via notarum.*

L'histoire de la condition *notior Ecclesia* se termine avant la fin du XVIIe siècle. Les auteurs des siècles suivants en redisent les termes et la notion. Ils reprennent la distinction qui a été opérée entre l'Église *in abstracto* et l'Église *in concreto,* entre la connaissance *imparfaite* et la connaissance *parfaite* de l'Église [1]. Aucune retouche importante n'est apportée à ces idées; aucun développement nouveau n'apparaît. Ce sont les autres conditions qui accaparent l'intérêt des apologistes.

§ 2. *Obviae omnibus, etiam rudioribus*

La condition *obviae omnibus, etiam rudioribus* comporte deux éléments : la visibilité, et la visibilité pour tous indistinctement.

Tous les auteurs reconnaissent qu'un signe doit être en lui-même une réalité sensible, visible ; et ils le font d'une manière plus pressante, chaque fois qu'ils croient utile de distinguer avec soin la note de la propriété qui lui correspond. Lorsque les polémistes des XVIe et XVIIe siècles annoncent leurs marques, ils ne jugent pas nécessaire de s'attarder sur leur visibilité, à moins qu'ils n'en soient à la réfutation de la théorie protestante des

[1] Nota Ecclesiae *notior* vel *cognitu facilior* esse debet, écrit le P. L. Lercher en 1934, quam Ecclesia in concreto cognoscenda, quia homo quaerens veram Ecclesiam inepte revocatur ad aliquid, quod magis vel aeque ignotum est quam Ecclesia quaesita. Attamen *non* requiritur, ut nota notior sit quam Ecclesia vera *in abstracto.* Quin immo ex indole Ecclesiae in abstracto jam cognitae definiuntur notae, ut deinde earum ope inter coetus, qui christiani vocantur, genuina Ecclesia in concreto inveniantur » (*De vera religione, de Ecclesia Christi* (*1927*), p. 460). Cette citation traduit bien la pensée de la majorité des auteurs.

signes. Mais lorsque, plus tard, le *De notis* sera précédé d'un *De proprietatibus*, ils seront plus enclins à rappeler, entre autres conditions, que la note doit être visible. Au lieu d'être impliquée dans la manière même de comprendre la preuve de l'Église véritable, la visibilité, incluse dans la condition *obvia omnibus*, est alors explicitée et mise en relief. « Debent esse aliquomodo sensibiles », écrit Tournély en 1726. Et les théologiens parisiens, ainsi que l'auteur de la *Theologia wirceburgensis*, de l'imiter [1].

La visibilité des notes ne sera cependant touchée qu'indirectement dans ce paragraphe. La notion de note la contient déjà ; la réfutation du dogme protestant de l'Église invisible l'établit ; le concept logique de signe la requiert ; la condition *notior Ecclesia* la comporte aussi ; enfin, les théologiens eux-mêmes insistent avant tout, — et nous les suivrons, — sur la visibilité *omnibus, etiam rudioribus*.

Il importe peu aux apologistes que les notes de l'Église soient visibles en elles-mêmes, pourvu qu'elles soient en fait visibles pour les chrétiens, perceptibles par eux tous. La recherche de l'Église véritable est, en effet, un problème d'ordre pratique : il intéresse le salut de l'humanité ; l'Église doit donc être visible *quoad nos*, bien plus que *quoad se*. Et puisque tous les hommes doivent pouvoir se sauver sans rencontrer d'obstacle humainement insurmontable, l'Église doit être aussi *obvia omnibus, etiam rudioribus*. Le raisonnement est clair. Les apologistes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles le font leur, sans précisions, mais aussi sans restrictions [2].

A cet accord des polémistes, Véron fait exception; sans adoucir sa pensée, il déclare : « Je ne puis pas dire de cette méthode ce que je disais des autres, spécialement de la première, qu'elle est brève, aisée, que toute personne peut agir par elle, contraindre son adversaire, très proportionnée à la capacité de toute sorte d'auditeurs, exempte de tout hasard et péril, affranchie de tout

[1] H. TOURNÉLY, *De Ecclesia Christi* (*1726*), p. 11 B ; T. DE CHARMES, *Theologia universa* (*1751*), p. 214 ; F. I. DE LA CHAMBRE, *Traité de l'Église de Jésus-Christ* (*1743*), t. I, p. 309 ; L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 60 ; H. KILBER, *Principia theologica* (*1771*), p. 99.

[2] L. A. FAUNT, *o. c.*, p. 98 ; S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 207 ; J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 346 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 94 et *De fide*, c. 197 ; P. CHARRON, *Les trois véritez* (*1593*), p. 282 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *Controverses*, p. 306-

soin, etc... Car au contraire, comme elle est fondée *en deux principes*, — c'est lui qui souligne, — l'un, *où est la vraie Église*, l'autre, *qu'icelle est juge des controverses*, la plus grande des difficultés consiste à montrer le premier, dit fort bien Daillé, et le second débat renfermant plusieurs différends épineux [1] ».

L'affirmation fortement marquée du théoricien des méthodes des controverses ne trouve d'écho dans l'apologétique que vers la fin du XVIIIe siècle. A partir de ce moment, les théologiens apportent à l'*obvia omnibus* certaines restrictions, les unes affectant le mode de perception des notes, les autres, le nombre des marques qui sont à la portée de tous.

La recherche de la vraie Église est possible, écrit le dominicain Gazzaniga, « pourvu qu'on l'entreprenne avec soin ». Elle est réalisable, répète plus tard le français Martinet, « mais cette connaissance n'est pas simple ni directe ; elle est au contraire réfléchie et indirecte ; la question de la vraie Église est complexe et l'on ne peut porter sur elle de jugement qu'après un examen diligent des notes de l'Église [2] ». Aux XIXe et XXe siècles, à Rome comme à Paris, certains auteurs avouent leur embarras et cherchent une interprétation plausible de l'*etiam rudioribus*. Il n'est pas nécessaire, écrit L. E. de La Hogue, que tous les esprits absolument aient une intelligence parfaite de chacune des notes : « sufficit si... hos aut illos ducere possint ad

---

307; D. Du Perron, *Réplique à la Response de quelques ministres* (*1597*), p. 51; J. G. Huntlay, *Controversiae christianae fidei* (*1612*), p. 228 ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 152-153 ; A. Richelieu, *La méthode la plus facile* (*1651*) p. 63 ; B. Vetweis, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 84 B ; Dominique de la S. Trinité, *De Ecclesia et Summo Pontifice* (*1668*), p. 90 B-91 A ; Matthieu de St-Quentin, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1664*), p. 50, 53 ; J. L. Lucchesini, *Centum evidentia signa verae fidei* (*1688*), t. I, p. I A.

[1] *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. I, p. 376. Signalons également le silence de Bellarmin sur ce point. Sans nier, comme le fait Véron, la facilité de la preuve par les notes, il s'abstient cependant d'insister sur sa simplicité *etiam rudioribus*. Les *Controverses* ayant été souvent copiées ou résumées, l'exposé des conditions des notes forme, au XVIe siècle et au XVIIIe, un courant moins favorable à l'opinion habituelle. Voir, par exemple, P. Coton, *Institution catholique* (*1610*), p. 181 ; G. Pichler, *Theologia polemica* (*1713*), p. 198 A. Enfin, les auteurs calvinistes attaquent sans arrêt la facilité de la *via auctoritatis*, — le recours à un magistère infaillible. Voir, par exemple, C. Pajon, *Examen du livre qui a pour titre : Préjugez légitimes contre les calvinistes* (*1673*), t. I, p. 196-266.

[2] P. M. Gazzaniga, *Praelectiones theologicae* (*1763*), t. I, p. 229 A ; A. Martinet, *Demonstratio religionis et Ecclesiae catholicae* (*1859*), p. 456.

veram Ecclesiam ». Il est requis seulement que, grâce aux notes prises collectivement ou distributivement, on puisse construire une argumentation facile, adaptée aux capacités des auditeurs, et valable pour tous. De même que les innombrables discussions que soulève le problème de l'existence de Dieu n'empêchent pas le simple chrétien d'adhérer raisonnablement à ce dogme, celles qui se déroulent autour de la doctrine des notes ne peuvent empêcher le fidèle peu instruit d'en saisir pour le moins quelque chose, ce qu'il faut pour créer en lui une certitude. Et si certains n'étaient même pas en mesure de comprendre ce minimum, il leur resterait à s'en tenir à l'enseignement du magistère et à donner leur adhésion à la foi catholique [1]. Des mises au point de ce genre se rencontrent dans pas mal de traités des XIXe et XXe siècles : on n'écrit plus *obvia omnibus, etiam rudioribus*, sans ajouter aussitôt *modo tamen diverso, servata proportione, relative sufficiens, non aeque facilis* [2]. Schultes va dans cette voie aussi loin, semble-t-il, que faire se peut : il réduit la visibilité de l'Église à la visibilité *quoad se*, alors que la difficulté provenait de l'affirmation d'une visibilité *quoad nos omnes* [3]. C'est supprimer le problème, au lieu de le résoudre.

Les apologistes français introduisent une autre manière de restreindre le *omnibus etiam rudioribus* : elle consiste à réserver l'intelligence de certaines marques aux seuls *docti*. Il faut que quelques notes soient à la portée de tous les chrétiens, observe

---

[1] L. G. de La Hogue, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 82-83. C'est lui qui a écrit le plus longuement sur l'interprétation restreinte du *obvia omnibus*, qu'il défend d'ailleurs encore en principe (*o. c.*, p. 11).

[2] J. B. Bouvier, *De vera religione et de Ecclesia* (*1818*), p. 279 ; R. Cercia, *De Ecclesia vera Christi* (*1848*), p. 314-315 ; F. X. Schouppe, *Elementa theologiae dogmaticae* (*1862*), t. I, p. 194 ; C. Mazzella, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 634-635 ; J. V. De Groot, *Summa apologetica* (*1890*), p. 126 ; C. Pesch, *Institutiones propaedeuticae*, t. I (*1894*), p. 238 ; G. Wilmers, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 494. Nombreux sont les auteurs qui se contentent de dire que la *via notarum* doit être facile, sans plus.

[3] R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 160, écrit en effet : « Non quidem requiritur ut nota statim et absque ulla investigatione cognosci possit, sed tantum ut, quantum est ex se, facile et certo cognosci possit ; similiter non excluditur difficultas cognoscendi orta ex rationibus vel conditionibus subiectivis et accidentalibus alicuius hominis, dum tamen nota, quantum est ex se et ex parte obiecti, sit facilis cognitu ».

Bailly, mais non pas qu'elles le soient toutes [1]. La restriction du nombre des notes que les *rudiores* peuvent comprendre passe à son tour dans les *De Ecclesia* ; les explications de de La Hogue, cité plus haut, l'appellent déjà. Le plus souvent, c'est la connaissance de la note d'apostolicité qui est réservée aux *docti* seuls. Les apologistes, une nouvelle fois, tournent la difficulté au lieu de la résoudre.

L'évolution de la condition *obvia omnibus, etiam rudioribus* semble conditionnée par l'évolution de la théorie des notes en général. Les auteurs des XVIe et XVIIe siècles, en proposant des marques aussi diverses que peu définies, avaient pratiquement voilé la difficulté créée par la *via notarum*. Mais ceux du XIXe siècle, qui décrivent quatre notes, dont ils précisent le contenu, jugent la preuve moins aisée, et se bornent à réclamer une intelligence des notes proportionnée aux capacités d'un chacun. Enfin, chez les apologistes qui accordent une force probante à chacune des notes en particulier, et non plus à leur ensemble, la restriction qualitative, par le subterfuge de la connaissance proportionnée, se double d'une restriction quantitative, par laquelle l'intelligence de certaines notes, de l'apostolicité surtout, est simplement refusée aux *rudiores*.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, certains théologiens, poussant leur critique plus à fond, vont jusqu'à nier, théoriquement et pratiquement, que la *via notarum* dans son ensemble soit adaptée aux capacités de tous les hommes.

Vers 1850, une nouvelle preuve de l'Église, plus facile que la *via notarum*, s'élaborait sous l'impulsion du cardinal Dechamps, archevêque de Malines. Elle allait être codifiée au concile du Vatican, dans le texte, déjà cité, qui présente l'Église comme un étendard déployé parmi les nations, et nommée par la suite *via empirica*, parce qu'elle tire argument du fait actuel de l'Église [2]. Elle doit en partie son existence aux difficultés que la *via notarum* créait au peuple et aux fidèles moins doués. On comprend dès lors que le cardinal se soit efforcé de lui faire reconnaî-

---

[1] L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 60. Voir aussi P. MURRAY, *Tractatus de Ecclesia Christi* (*1860*), p. 582, ainsi que G. VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia* (*1904*), p. 131.

[2] Cfr H. DIECKMANN, *De Ecclesia* (*1925*), t. I, p. 495-496, 513-538.

tre le caractère de *obvia omnibus, etiam rudioribus,* qui avait été le privilège de la *via notarum* durant trois siècles. « Le plan de l'Église, écrit-il au sujet des notes, se trouve dessiné sans doute dans la réunion des différents traits des Écritures; mais il n'en résulte pas du tout que l'édifice ne soit reconnaissable que par son plan, car cet édifice est divin, et il l'est plus manifestement encore puisqu'il s'offre à nos yeux dans son ensemble, vivant, parlant, s'expliquant lui-même et nous faisant ainsi reconnaître sans peine les caractères surhumains qui le distinguent, caractères qui sont des faits, et des faits de telle nature qu'ils nous rattachent par eux-mêmes à Jésus-Christ, indépendamment des Écritures [1] ». La pensée du cardinal est claire : il estime que la preuve qu'il patronne est plus manifeste que l'autre, bien que « l'édifice soit reconnaissable par son plan ». On pourrait croire que ces mots sont d'un partisan. Ce serait une erreur. Peu après le concile, quelques apologistes concèdent que la *via empirica* est mieux appropriée aux *simplices,* et réservent le détour compliqué par les Écritures à ceux qui jouissent d'une science exégétique et historique suffisante [2]. C'est donc la facilité de la *via empirica* qui la distingue en définitive de la *via notarum.*

Il fallait exposer ce courant peu favorable à la visibilité des notes pour comprendre ce que peut signifier la condition *obvia omnibus, etiam rudioribus,* pour les apologistes du XXe siècle. S'ils mentionnent régulièrement cette condition, et dans les termes mêmes dont s'étaient servis les polémistes du XVIe siècle, on sait, d'autre part, qu'ils ne la définissent pas sans y apporter certaines restrictions, qui vont parfois jusqu'à nier l'essentiel de la notion qu'elles affectent.

---

[1] V. A. DECHAMPS, *La démonstration de la foi* (*1855-1856*), p. 92-93.

[2] L. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi* (*1873*), p. 319-326 ; P. BUYSSE, *L'Église de Jésus* (*1925*), p. 5-6, écrit : « Absorbés par des préoccupations temporelles, la plupart des hommes n'éprouvent guère le goût de la spéculation pure, de l'exégèse, de la critique ; ils ne trouvent pas non plus le temps indispensable à l'étude longue et détaillée que ces sciences réclament, ni la vigueur intellectuelle qui dérive le plus souvent d'une laborieuse culture. Ceux-là, nous les plaçons devant le fait de l'Église, ou plutôt devant quelques faits historiques, susceptibles d'une certitude et d'une évidence entière, qui constituent sa vie. Le concile du Vatican les énumère... »; A. DE POULPIQUET, *L'Église catholique* (*1923*), p. 22 ; H. DIECKMANN, *De Ecclesia* (*1925*), t. I, p. 514-515. On verra dans la troisième partie les diverses raisons qui, selon les apologistes eux-mêmes, rendent difficile la *via notarum,* même pour les *docti.*

§ 3. *Propriae*

Parmi les conditions qui ont été exigées d'une marque de l'Église, celle qui est signifiée par l'expression *propriae, non communes* est la plus importante, puisqu'elle a pour objet ce qui est propre à l'Église véritable. Cette condition a une histoire simple et exempte d'imprévus, mais qui éclaire fort l'évolution de la *via notarum*. Appliquée d'abord à l'ensemble des notes, — *collective*, — elle a été attribuée ensuite à chacune des notes en particulier, puis à plusieurs de leurs éléments constitutifs. Toutefois, les idées qui ont été émises à son sujet, et, plus encore, la manière concrète par laquelle on a voulu l'assurer en chacune des quatre marques, montre que c'était toujours à un ensemble comportant des notes et des éléments artificiellement insérés dans la *via notarum*, qu'elle a été réservée.

Pour miner la valeur des signes produits par les protestants, les polémistes catholiques leur rappelaient volontiers que tous les hérétiques avaient prétendu les posséder et que les chrétiens du XVIe siècle s'en prévalaient aussi. Or, poursuivaient-ils, un signe doit être *proprium*, et non *commune*. Mais dès qu'ils eurent appliqué cette exigence à leurs propres marques, ils constatèrent qu'elle leur faisait difficulté et jugèrent utile de la transformer quelque peu : les notes doivent être *propriae*, disaient-ils, *saltem collective* [1].

L'addition du *saltem collective*, qui sera reprise aux siècles suivants par la plupart des apologistes, trahit leur défiance à l'endroit de la force probante de chacune des marques en particulier : ils n'imagineraient pas, sans cela, pareil correctif. De fait, en 1584 déjà, après avoir déclaré que les notes d'unité, de catholicité et d'apostolicité peuvent suffire par elles-mêmes à manifester la vérité de l'Église, J. Capet n'ose pas se prononcer sur la valeur de la note de sainteté [2]. D'après Sokolowski, les marques

---

[1] Voir par exemple, Grégoire de Valence, *De fide* (*1595*), c. 199 et *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 95. Il est souvent difficile de savoir si les apologistes entendent parler des notes *collective sumptae*, ou s'ils accorderaient aux marques en particulier ce qu'ils reconnaissent à leur ensemble. Il sera encore ainsi au cours des XIXe et XXe siècles. Voit Th. Spáčil, *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, p. 236-239.

[2] J. Capet, *Demonstrandae Christi Ecclesiae certa et expedita ratio* (*1584*), p. 46.

ne sont *suffisantes* que si elles vérifient strictement les cinq conditions qu'il a énumérées [1]. Le cardinal Du Perron opère entre les marques une distinction du même genre ; mais il ne l'exprime pas encore dans la terminologie qui prévaudra dès la fin du XVIII[e] siècle : il parle en effet de notes *totales* et de notes *partielles*, alors que les théologiens postérieurs préfèreront dire notes *positives* et notes *négatives* ; toutefois, il en donne une explication que l'apologétique ultérieure aurait pu reprendre telle quelle. Des ministres réformés ayant objecté à l'évêque d'Évreux que la vocation légitime des pasteurs ne pouvait constituer une marque de la vraie Église, puisqu'elle ne lui convenait pas toujours, ni exclusivement, Du Perron leur répond :

« Il est faux que la vocation ne convienne pas toujours à l'Église et mal conclu que pour ce qu'elle ne convient pas elle seule, elle laisse d'être une de ses marques. Car il y a deux sortes de marques, les unes totales, les autres partielles. Les marques totales sont celles qui seules contiennent entièrement et parfaitement la vertu dénotative, c'est-à-dire, qui sans l'adjonction d'aucune autre, désignent précisément et parfaitement leur sujet, comme la propriété d'attirer le fer fait l'aimant, lui appartenant toujours et à lui seul ; et celles-là sont bonnes pour argumenter affirmativement et négativement, car partout où elles se trouvent, le sujet se trouve, et partout où elles ne se trouvent point, il ne se trouve point aussi. Les autres marques sont partielles, qui conviennent bien toujours à leur sujet, mais non à lui seul, et pourtant séparées, ne marquent pas parfaitement, mais conjointes désignent suffisamment et infailliblement ; et de celles-là toutes ensemble, l'argument est nécessaire, et affirmativement, et négativement ; mais, prises à part, seulement négativement, car là où quelqu'une d'elles manque, le sujet ne peut subsister [2]. »

Dans sa *Réplique à la Response du Roy*, Du Perron reprend la même doctrine [3].

Les idées de Du Perron seront courantes jusqu'au milieu du XIX[e] siècle. Sans doute, les auteurs justifieront-ils rarement la distinction qu'ils font entre les notes suffisantes et les notes in-

---

[1] *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 231.

[2] *Réplique à la Response de quelques ministres* (*1597*), p. 50.

[3] *O. c.*, p. 26-27.

suffisantes, qu'ils nomment encore marques *affirmatives* et *négatives*, ou *positives* et *négatives* ; cette dernière forme de la terminologie n'est même habituellement reçue que deux siècles après l'apparition de la *Réplique à la Response de quelques ministres*. Mais le sens de la condition *propriae, non communes* reste inchangé : les notes sont exclusives quand on les envisage collectivement ; les unes sont positives, c'est-à-dire, nécessaires et suffisantes pour faire découvrir l'Église véritable ; les autres, négatives, sont nécessaires, mais n'y suffisent pas.

C'est d'abord à la faveur des discussions que cette condition a été fixée d'une manière plus technique. Parmi les notes nombreuses et peu définies des apologistes catholiques du XVIIe siècle, les théologiens calvinistes et anglicans en avaient retenu quelques-unes qui leur paraissaient convenir à leurs Églises aussi bien qu'à l'Église catholique. Quoique séparées de Rome, disaient-ils, nos Églises ont leurs miracles, leurs martyrs, leurs saints, leur visibilité et leur hiérarchie, voire certains évêques ordonnés validement. L'Église catholique n'est donc pas seule à pouvoir se réclamer de chacune des notes[1]. Ainsi, à côté des marques parfaitement propres à l'Église, les apologistes se trouvaient dans la nécessité d'en admettre d'autres, nécessaires à toutes les confessions chrétiennes, encore qu'elles ne suffisent pas à les distinguer entre elles. Obligés de parer à l'objection qui allait leur être faite de tous côtés, ils prirent l'habitude d'affirmer que leurs notes sont exclusives, *saltem collective*. Cette découverte était heureuse. Grâce au *saltem collective*, une note dont la visibilité perdrait son éclat ou qui viendrait à être imitée par quelque groupement non-romain, ne serait pas privée de toute valeur probante, puisqu'un lien intime l'unit indéfectiblement aux autres marques. Cet expédient des apologistes, Véron le fait sien dans ses ouvrages [2].

[1] Le cardinal de La Luzerne en convient lorsque, au début du XIXe siècle, il écrit : « La vraie Église réunit nécessairement toutes ces notes, mais il peut se faire qu'une église fausse en réunisse quelques-unes. Faute d'avoir fait cette observation, plusieurs docteurs catholiques ont beaucoup embrouillé cette matière. Ils ont regardé toutes les notes de l'Église comme lui appartenant tellement qu'elles ne peuvent appartenir à aucune autre société ; et ils se sont attachés à prouver, sur chaque note en particulier, non seulement que l'Église catholique en est décorée, mais que toutes églises protestantes en sont dépourvues ; ce qui les a jetés dans beaucoup d'embarras et de raisonnements faibles » (*Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. I, p. 100).

[2] Le théologien jésuite écrit, dans ses *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 360 B : « Le défaut de chacune de ces qualités prise séparé-

La logique a concouru, elle aussi, à l'apparition de la condition *propriae, non communes*. D'après Porphyre, le concept de *proprium* revêt quatre significations [1]. Le second *proprium* s'interprète : *quod omni accidit, etsi non soli* ; le troisième : *quod soli et omni et aliquando* ; le quatrième, enfin : *quod soli et omni et semper*. Les notes que diverses Églises chrétiennes peuvent posséder, — les notes *partielles* de Du Perron, — ressemblent fort au *proprium secundo modo* ; celles qui sont toujours et nécessairement dans la seule vraie Église, — les marques *totales* de Du Perron, — s'identifient avec le *proprium quarto modo*. Quant au *proprium tertio modo*, il ajoute une nouvelle détermination à la condition qui nous occupe, puisqu'il coïncide avec la note qui peut être parfois obscurcie ou avec le signe transitoire de Grégoire de Valence et de Suarez ; il est, en effet, parfaitement exclusif, mais non pas permanent. Ce fondement logique de la doctrine théologique des notes apparaît dans quelques *De Ecclesia* du début du XVII[e] siècle [2] ; il est simplifié par les apologistes postérieurs qui identifient les notes positives au *proprium quarto modo* et les notes négatives au *proprium tertio modo*.

Si la polémique et la logique ont fourni la théorie de la condition *propriae, non communes*, elles n'en ont pas unifié la terminologie. Capet parlait de notes suffisantes et de notes insuffisantes ; Du Perron, de notes partielles et totales. En 1713, Pichler

---

ment des autres est suffisant pour montrer contre toute Congrégation qui ne l'aurait pas et se dirait la vraie Église, qu'elle ne le soit pas ; puisque chacune d'icelles est promise à l'Église : mais on ne peut pas de chacune séparément, conclure de toute Congrégation à qui elle convient, qu'elle soit la vraie Église, ou, comme dit M. le Cardinal [Du Perron], selon les termes de l'École, l'on peut argumenter de chacune négativement, non pas affirmativement ».

[1] « Proprium vero quadrifariam dividunt : quod soli alicui speciei accidit, etsi non omni ; quod omni accidit, etsi non soli ; quod soli et omni et aliquando ; quod soli et omni et semper » (*Porphyrii introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata*, éd. BUSSE, dans *Commentaria in Aristotelem graeca*, t. IV, p. 38-39). Traduction dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, t. II, p. 641.

[2] J. HUNTLAY, *Controversiae christianae fidei* (*1612*), p. 236-237 ; T. LEENAERDS, *Unicae Christi sponsae integritas et sanctitas* (*1664*), p. 239-240. G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 198 A, écrit de la condition qui nous intéresse : « Propria verae Ecclesiae, et sectis falsis non communia, saltem si simul sumantur ; quamvis enim singula convenire debent verae Ecclesiae, non tamen singula seorsim debent esse propria quarto modo, hoc est, convenire omni, soli et semper, licet simul sumpta debeant esse ita propria, et soli Ecclesiae verae convenire ». Voir de même, au XVIII[e] siècle, B. SCHMIER, *De Ecclesia militante* (*1737*), p. 17 B.

écrit : notes affirmatives et notes négatives [1], préparant ainsi directement la terminologie que le XIXe siècle devait recevoir unanimement [2].

Au début du XIXe siècle la signification et la terminologie de la condition *propriae, non communes* sont fixées. Mais le sens foncier de cette condition devient assez dépendant de l'application qui en est faite à chacune des notes du groupe symbolique.

A l'instar de quelques théologiens du XVIIIe siècle, ceux du XIXe cherchent à distinguer les marques qui sont *propriae quarto modo*, c'est-à-dire positives, de celles qui sont *propriae tertio modo*, ou négatives [3]. Les uns reconnaissent que certaines marques sont positives et d'autres négatives ; d'autres voient dans les quatre marques du groupe symbolique des notes positives. La manière dont ces derniers prouvent leur assertion va retenir maintenant notre attention, parce qu'elle transforme le sens fondamental de la notion de note positive.

D'après certains théologiens scolastiques, le caractère positif des marques de l'Église est fondé sur l'idée même de note. Les notes, pour eux, sont des propriétés essentielles de l'Église : elles doivent se trouver dans l'Église et dans elle seule ; elles sont donc parfaitement exclusives, *propriae quarto modo*, positives. On a touché cette théorie, là où il a été question du rapport qui existe

---

[1] G. Pichler, *o. c.*, p. 198 A-B.

[2] Dès le milieu du XVIIIe siècle, T. de Charmes, *Theologia universa*, t. I (*1751*), p. 215 et mieux encore C. Sardagna, *Theologia dogmatico-polemica*, t. II (*1770*), p. 306, parlent de notes positives et non pas de notes *affirmantes*.

[3] Pour G. Pichler, *o. c.*, p. 202 , chacune des notes est positive ; mais il entend ces notes *adaequate sumptae*, au sens indiqué plus loin. B. Schmier, *o. c.*, p. 17 B juge que l'unité est seulement négative. Quant à T. de Charmes, *o. c.*, p. 215, il ne reconnaît à chacune des notes qu'une valeur négative, tandis que C. Sardagna, *o. c.*, p. 316 dit positives l'apostolicité et la sainteté, et négatives, l'unité et l'universalité. Au XVIIIe siècle, on remarquera encore des suggestives mises au point chez L. Bailly, *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 237-288, pour qui l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité doctrinale sont des notes positives, alors que l'apostolicité des pasteurs ne serait que négative. Ces quelques exemples, sans représenter la théologie dans son ensemble, prouvent suffisamment que le problème de l'application des notes positives et négatives aux quatre marques du symbole existe dès le XVIIIe siècle et chez des auteurs qui, tels Pichler, Sardagna et Bailly, sont des représentants connus des jésuites allemands, des jésuites romains et des docteurs parisiens respectivement. Sur le désaccord entre les théologiens des XIXe et XXe siècles, voir J. Muncunill, *Tractatus de Ecclesia* (*1914*), p. 196 et Th. Spáčil, *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, p. 236-239.

entre les notes et l'Église [1]. D'autres apologistes, dans le cas particulier de la note positive de sainteté, recourent aux miracles et au merveilleux des vertus héroïques [2]. Pour l'unité et l'apostolicité, ils s'appuyent volontiers sur la primauté pontificale et l'autorité unifiante du successeur de S. Pierre [3]. Enfin, d'autres auteurs, plus nombreux que les précédents, opèrent une distinction subtile entre les notes *adaequate sumptae* ou *in concreto* et les notes *inadaequate sumptae.* Une note est positive, disent-ils, lorsqu'elle est prise *adaequate* ou *in concreto,* c'est-à-dire, avec tout ce qu'implique sa réalisation. Ainsi, la catholicité prise *adaequaete,* c'est l'universalité de lieu, jointe à l'unité de doctrine et à l'adhésion au véritable successeur de S. Pierre. L'unité *in concreto,* c'est l'unité universelle des fidèles qui sont rattachés au centre de l'Église et qui vivent par là en union avec la série légitime et ininterrompue des pasteurs de l'Église. Au XXe siècle, la note *in concreto,* c'est plutôt la note considérée sous l'aspect de miracle moral. Bref, par la distinction entre les notes *adaequate sumptae* et *inadaequate sumptae,* les auteurs, tout en revenant à la preuve par les notes prises collectivement, maintiennent le principe de l'efficacité positive de chacune d'elles [4].

Aux XVIe et XVIIe siècles, la valeur démonstrative des notes avait été réservée à leur ensemble : *collective.* Dès la fin du XVIIIe siècle, telle ou telle en particulier était dite positive. Poussant plus avant leurs précisions, plusieurs apologistes dissèquent aujourd'

---

[1] Voir p. 27-29.

[2] Voir p. 145-153.

[3] Voir les chapitres deuxième et quatrième de la seconde partie.

[4] G. Pichler, *Theologia polemica* (*1713*), p. 202, recourt déjà à cet expédient. Chacune des notes en particulier doit être propre à la seule Église, dit-il, « cum impossibile sit ullam sectam falsam tali unitate, et tali per orbem propagatione etc. praeditam esse, quali de facto conspicua est vera Ecclesia, nimirum romana ; eo quod ejus unitas sit per totum orbem, perpetua et proveniens ab uno capite, controversiarum infallibili judice ; diffusio autem per totum orbem sit facta non sine magnis prodigiis, contra nitente Gentilium feritate, Orci potentia, perversae naturae genio, sine vi, sine armis, sine aliis humanis adminiculis &c. ». B. Schmier, *De Ecclesia militante de fide* (*1737*), p. 17 B. Voir, pour le XIXe siècle, F. X. Schouppe, *Elementa theologiae dogmaticae, t. I* (*1862*), p. 193-195, quoique le sens donné aux termes adéquat et inadéquat ne soit pas celui de l'ensemble des auteurs; C. Mazzella, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 636 ; L. De San, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 74-75 ; M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia,* t. II (*1918*), p. 81, chez qui l'expression *in concreto* recouvre des notes considérées comme miracle moral, ce qui est bien dans la ligne de l'évolution de la *via notarum.*

hui les notes elles-mêmes en divers éléments auxquels ils trouvent une force probante, tantôt positive, tantôt négative. C'est ainsi, par exemple, qu'ils classent l'apostolicité d'origine, celle de doctrine et de succession matérielle parmi les notes négatives, et l'apostolicité de succession formelle parmi les marques positives. Ainsi encore ils rangent la sainteté des moyens, des fondateurs, des membres même parmi les notes négatives, la note positive n'incluant que la sainteté héroïque et les miracles [1]. Ils n'auraient pu aller plus loin.

On voit par ce qui précède que l'idée de notes *propriae*, sans changer de signification, a été comprise de manière différente par les auteurs d'après l'application qu'ils en ont faite.

On a pu constater que, malgré les distinctions de plus en plus fouillées dont les marques ont été l'objet depuis la fin du XVIII[e] siècle, c'est pratiquement à un ensemble qu'une valeur probante positive a été reconnue. Ç'a été le cas au XVI[e] et au XVIII[e] siècle; ce l'est encore au XIX[e] et au XX[e], malgré certaines apparences, puisque, pour être positives, les marques sont renforcées par les miracles, ou par la primauté pontificale, ou par d'autres notes. Ce fait ressortira nettement de l'étude que nous entreprendrons de chacune des notes en particulier; mais il fallait déjà en esquisser la description pour expliquer que la valeur probante des notes prises *distributive* par les apologistes des XIX[e] et XX[e] siècles est équivalente à celle des marques envisagées *collective* par les polémistes des XVI[e] et XVII[e] siècles.

§ 4. *Inseparabiles ab Ecclesia*

A côté des trois conditions étudiées plus haut, et qui sont énumérées par la généralité des auteurs, il en est une autre dont l'origine remonte aux *Controverses* de Bellarmin et qui a joui d'un certain succès depuis le XIX[e] siècle. Cette condition, parce qu'elle a été comprise différemment, a été exprimée dans des termes dont l'équivalence n'est qu'apparente, notamment, *inséparable*, *permanent*, *nécessaire*, *essentiel*. Dès la fin du XVI[e]

[1] Voir un cas de ce genre chez L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 254-320, à propos de la note d'apostolicité. Pour la sainteté, voir les théologiens parisiens du XVIII[e] siècle et les auteurs romains du XIX[e], p. 142, 146-147.

siècle, en effet, elle comportait trois significations nettement distinctes. C'est à la troisième, — qui implique l'idée de la permanence des notes dans l'Église, — que les apologistes s'arrêteront lorsqu'ils reprendront la condition *inseparabiles ab Ecclesia*, encore qu'ils l'interpréteront de plusieurs manières.

Lorsque Bellarmin note que les signes sont inséparables de l'Église, il a en vue les marques des protestants et non pas celles des catholiques. Il est impossible, selon lui, que les deux notes des protestants soient valables ; les Corinthiens et les Galates se sont trompés dans des questions doctrinales, sans cesser de rester la vraie Église, tandis qu'il est des schismatiques qui sont purs de toute erreur, — ou qui, du moins, l'étaient à leurs débuts, — et qui ne sont pas de la vraie Église. La pureté de la doctrine ne peut donc être une note, conclut Bellarmin, car on ne peut concevoir qu'un signe n'appelle pas nécessairement la chose signifiée ; là où est le signe, l'Église doit être aussi, nécessairement : signe et chose signifiée sont *inséparables* [1]. Faunt et Coton seront fidèles à cette interprétation de l'*inseparabiles ab Ecclesia* [2].

Il est, pour les notes, une autre manière d'être inséparables de l'Église que tous les apologistes admettent, fût-ce implicitement : l'Église étant visible et devant être reconnue par tous les hommes, il lui faut nécessairement et toujours certains signes [3]. Cette proposition est un axiome de l'ecclésiologie catholique. On remarquera combien la nouvelle interprétation de l'*inseparabiles ab Ecclesia* diffère de la première : celle-ci affirmait que l'existence d'un signe est inséparable de celle de l'Église ; celle-là, que la notion d'Église est inséparable de celle de signe.

Les notes, dont l'Église a toujours besoin, doivent-elles être toujours les mêmes ? Doivent-elles être, encore une fois, *insepa-*

---

[1] R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1334.

[2] L. A. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 86 ; S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 207 ; J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 345 ; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 181 ; LIBÈRE DE JÉSUS, *De Ecclesia militante* (*1701*), p. 157 B ; I. DA LUZ, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 266-267. Les trois derniers écrits sont fort dépendants du texte même des *Controverses*.

[3] Ce raisonnement est fréquemment formulé. Tout apologiste, avant d'aborder le chapitre *De notis Ecclesiae*, suppose admise l'existence d'une Église visible à laquelle tous les hommes doivent appartenir pour se sauver, et qu'ils doivent par conséquent pouvoir facilement discerner.

rabiles ab Ecclesia ? La question de la permanence des marques est née à la fin du XVI[e] siècle et a reçu deux solutions, — l'une à la fin du XVI[e] siècle déjà, et l'autre au XIX[e], — qui dépendent des conditions faites à la *via notarum* en général. Lorsqu'on fait remarquer à Grégoire de Valence que l'Église n'avait pu se prévaloir de la durée et de l'antiquité au moment de sa naissance, il répond simplement que si des notes sont toujours nécessaires à l'Église, ces notes ne doivent pas être toujours les mêmes. Du XVII[e] au XIX[e] siècle, exception faite pour quelques théologiens qui dépendent de Bellarmin ou de Grégoire de Valence [1], la condition *inseparabiles ab Ecclesia* tombe dans l'oubli. A ce point de vue, l'école théologique française, de Du Perron à Bouvier, semble toute entière indépendante de Bellarmin [2]. Les jésuites eux-mêmes ne sont pas d'accord : si Pichler reste fidèle à l'auteur des *Controverses*, Sardagna et la *Theologia wirceburgensis* ne le suivent point [3]. Il faudra que l'université grégorienne revive au XIX[e] siècle avec J. Perrone, pour qu'on voie réapparaître chez les apologistes jésuites et chez les nombreux théolo-

---

[1] GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p.95 et *De fide* (*1595*), c. 198, où il écrit : « Quae explicatio ignorantiam erroremque quorumdam sectariorum perspicue redarguit, qui putant nunc aliquid se dicere, cum argumentantur, claritatem et diffusionem et similes praerogativas Ecclesiae de quibus statim dicemus, ideo Ecclesiae notas esse non posse, quoniam illis aliquando caruit Ecclesia ; quae tamen tunc etiam cognosci debuit ac potuit. Non enim cogitant, cum differentia status Ecclesiae, ut explicatum est, differentiam notarum ejusdem Ecclesiae optime congruere ». Voir en ce sens F. SUAREZ, *Defensio fidei catholicae* (*1613*), p. 40 A ; J. D'ORLÉANS, *Méthode courte et facile* (*1723*), p. 124-125 ; J. PREINGUE, *De fide* (*1744*), p. 162.

[2] Voir l'exposé des conditions des notes chez D. DU PERRON, *Réplique à la Response de quelques ministres* (*1597*), p. 51; toutefois la *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 19. est sous l'influence des *Controverses* ; A. RICHELIEU, *La méthode la plus facile* (*1651*), p. 64 ; MATTHIEU DE ST-QUENTIN, *Le vray tableau de l'Église* (*1664*), p. 50-51 ; J. D'ORLÉANS, *Méthode courte et facile* (*1723*), p. 77-78 ; H. TOURNÉLY, *o. c.*, p. 11 B ; P. G. ANTOINE, *Tractatus de fide divina* (*1723*), p. 527-528; F. I. DE LA CHAMBRE, *Traité de l'Église de Jésus-Christ* (*1743*), t. I, p. 308-309 ; R. C. BILLUART, *De fide* (*1748*), p. 304 B ; L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 59-60 ; C. DE LA LUZERNE, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. I, p. 102-103 ; L. G. DE LA HOGUE, *Tractatus de Ecclesia Christi* (*1816*), p. 10-11 ; J. B. BOUVIER, *De vera religione de Ecclesia*, (*1818*), p. 279.

[3] Voir G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 202 B ; C. SARDAGNA, *Theologia dogmatico-polemica*, t. II, (*1770*), p. 305-307 ; H. KILBER, *Principia theologica* (*1771*), p. 99 ; JÉRÔME DE S. AUGUSTIN, *Controversiae polemicae seu dogmaticae* (*1737*), p. 93 B.

giens qui en dépendent, les *notae inseparabiles ab Ecclesia* [1], c'est-à-dire, cette fois, des marques permanentes, nécessaires, voire en continuité essentielle avec l'Église, d'après que les auteurs conçoivent comme plus ou moins intime le rapport qui existe entre les notes de l'Église [2].

Les notions différentes et cependant connexes ou voisines que l'on a relevées ci-dessus se pressent parfois sans ordre dans des ouvrages du XIXe siècle, et s'expriment par les termes *inséparable, permanent, essentiel, nécessaire,* ou d'autres analogues. De là, certaines phrases du genre de celle qu'on peut lire dans le *Lehrbuch der Fundamental-Theologie* de F. Hettinger : « Les notes sont des propriétés nécessaires, essentielles et inamissibles, — *nothwendigen, wesentlichen, unverlierbaren Eigenschaften,* — qui ont un aspect externe [3] ». Pour saisir le sens des trois qualificatifs alignés dans ce passage, l'histoire de la condition qui nous occupe ne paraît pas inutile.

On pourrait se demander comment le changement de signification du terme *inseparabilis* a pu s'effectuer si facilement, malgré que Grégoire de Valence et Suarez eussent défendu le caractère transitoire des notes. L'obstacle qu'une école suarézienne aurait pu constituer est plus apparent que réel ; s'il est vrai que Suarez a distingué les notes en transitoires et permanentes, il est non moins sûr que cette distinction a été à l'origine de la différenciation des signes et des notes, les marques transitoires étant devenues, vers 1700, les signes de l'Église. L'opinion de Grégoire de Valence a donc eu pour effet, non de faire passer des notes transitoires dans les *De Ecclesia,* mais de les en écarter. Positivement, ce changement s'explique par la situation différente de la preuve par les

---

[1] J. Perrone, *De Ecclesia et Romano Pontifice* (*1842*), p. 86, n. 1 ; R. Cercia, *Demonstratio catholica* (*1848*), t. I, p. 303-304 ; F.-X. Schouppe, *Elementa theologiae dogmaticae,* t. I (*1862*), p. 193 ; F. Hettinger, qui fut élève de Perrone, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie* (*1879*), t. II, p. 61 ; C. Mazzella, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 634, dit plutôt *permanentes* ; I. Ottiger, *De Ecclesia Christi* (*1911*), p. 499 ; L. Billot, *De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 125 ; M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia,* t. II (*1918*), p. 17 ; J. de Guibert, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 80.

[2] C'est, en effet, tantôt pour signifier la permanence des notes, comme chez Billot, ou pour en indiquer le caractère essentiel, comme chez Ottiger, que les auteurs usent du terme *inseparabilis.* M. d'Herbigny a résolu cette difficulté en reprenant sous ce seul terme les deux significations (*o. c.*, p. 17-18).

[3] F. Hettinger, *o. c.*, t. II, p. 60.

notes au XVIIe siècle et au XIXe. Au XVIIe, les auteurs ont recherché un critère de classement qui permît d'organiser l'ensemble encore très varié des marques de l'Église. On aurait pu étudier à ce propos les esquisses présentées par Grégoire de Valence, Forer, Richelieu ou Dominique de la S. Trinité [1]. Mais au XIXe, les notes sont quatre propriétés qui découlent de l'essence de l'Église ; elles sont permanentes, nécessaires, essentielles même et, en ce sens, inséparables de l'Église.

L'inséparabilité des notes et de l'Église avait été pour Grégoire de Valence la cause de certaines objections touchant leur existence au premier siècle, objections qu'il avait résolues en défendant le caractère transitoire de certaines marques. Pour répondre à ces mêmes griefs, les apologistes qui ne suivent pas le professeur d'Ingolstadt,— c'est la plupart,— s'expliquent de manière très diverse. Tel fait jouer le thème ancien des obscurcissements de l'Église à certaines époques. Tel autre ramène les notes de l'Église primitive à des premières manifestations d'une puissance qui n'acquerra que progressivement toute son efficacité ; c'est le cas pour la note d'universalité. Tel enfin se contente d'affirmer que l'Église dont il parle est l'Église *adulta*, et non pas l'Église *adolescens* des premières années du catholicisme [2]. On reparlera de ces solutions en traitant des quatre marques en particulier ; il suffit ici d'indiquer où elles se greffent dans l'ensemble de la *via notarum*.

Les marques de l'Église, assurent les apologistes du XXe siècle

---

[1] L. Forer propose de diviser les notes de l'Église en trois groupes : celles qui *maxime inserviunt infidelibus*, comme l'unité et la sainteté ; celles qui *maxime serviunt haereticis*, telles la catholicité et l'apostolicité ; enfin, celles qui valent aussi bien pour les fidèles que les incroyants, comme les miracles *(Symbolum lutheranum collatum cum symbolo apostolico* (*1622*), p. 59-60). Richelieu distingue les marques qui valent pour les hérétiques, les juifs et les infidèles de celles qui sont à proposer aux païens *(La méthode la plus facile* (*1651*), p. 69-73, 75-78). Enfin, le carme parisien Dominique de la S. Trinité suggère une répartition toute nouvelle, mais qui ne sera pas reprise après lui. Il divise les notes 1. *ex parte ejus qui creditur* : ce sont les miracles et les prophéties ; 2. *ex parte ejus quod creditur* : la sainteté de la doctrine, sa valeur rationnelle et son pouvoir de convertir ; 3. *ex parte eorum qui credunt* : la sainteté des membres et la diffusion universelle ; enfin, 4. *ex modo propagatae et stabilitae Ecclesiae* : les difficultés que rencontra l'Église naissante, son unité catholique, la succession ininterrompue de ses pasteurs, l'unité dans la variété des fonctions (*De Ecclesia et Summo Pontifice* (*1668*), p. 98 A).

[2] Voir, par exemple, sur ce dernier point, I. Da Luz, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 267 et Jérôme de S. Augustin, *Controversiae polemicae seu dogmaticae* (*1737*), p. 93 B.

comme ceux du XVIe, doivent être propres à la vraie Église, plus immédiatement connues qu'elle, inséparables d'elle et facilement perceptibles par tous les hommes.

Formulées de façon assez uniforme, ces conditions n'ont pas recouvert des notions immuables. *Notior Ecclesia* a été interprété autrement par les protestants que par les catholiques. *Propriae, non communes* s'est dit de l'ensemble des marques, ou de chacune d'elles, ou même de certains de leurs éléments constitutifs. *Inseparabiles* a signifié tour à tour que les notes sont permanentes, nécessaires, essentielles à l'Église. Enfin, la condition *obviae omnibus, etiam rudioribus* s'est accommodée des difficultés créées par la complexité de certaines marques, et par celle de la *via notarum* elle-même.

CHAPITRE III

Origine et valeur des notes

L'intelligence de la *via notarum* ne requiert pas seulement l'étude de la terminologie, de la notion et des conditions des notes de l'Église ; il importe encore de se faire une idée claire des éléments qui constituent les marques, de leur substance même, en les différenciant nettement du point de vue de leur origine et du point de vue de leur valeur. Les constituants des notes peuvent être empruntés, d'abord, des Écritures, des écrits des Pères et du texte du symbole de Constantinople; ils jouissent d'une valeur dogmatique ou rationnelle, selon que les sources dont ils proviennent sont considérées comme des documents purement historiques ou comme des lieux théologiques proprement dits. Les éléments peuvent aussi être faits d'inductions ou de déductions qui n'ont aucune attache avec les textes anciens ; ils se présentent alors sous trois formes nettement déterminées : l'étude historique, le raisonnement *a priori* et le miracle moral ; leur valeur est strictement rationnelle. Les écrivains catholiques des premières années de la Réforme recueillent les composants des notes dans l'Écriture et, plus encore, dans les écrits des Pères ; leurs successeurs en découvrent d'autres, d'origine rationnelle, — tel le raisonnement *a priori*, employé jusqu'au concile du Vatican, ou l'argumentation historique et le miracle moral, — qu'ils juxtaposent et, finalement, substituent aux premiers. Suivant un processus analogue, et d'ailleurs presque fatal, ils soulignent, au début, la valeur dogmatique de ces éléments, plus tard leur valeur rationnelle, et ils sont ainsi amenés à modifier profondément ce que nous voudrions appeler la méthode de la *via notarum*. Comme l'origine des constituants des marques n'a qu'un intérêt subsidiaire en comparaison de leur valeur, c'est en fonction de celle-ci uniquement que nous formulerons le titre des articles qu'on va lire.

Article premier

Le seizième siècle : méthode dogmatique

Durant le XVIe siècle, les éléments constitutifs des marques sont empruntés des écrits de l'antiquité, — l'Écriture, le symbole de Constantinople, les ouvrages patristiques surtout, — et semblent jouir d'une valeur strictement dogmatique.

La théorie des éléments constitutifs des marques ne paraît guère intéresser les polémistes du XVIe siècle. Ils se contentent de proposer leurs notes, de récuser celles que présentent les protestants, parce qu'elles ne réalisent pas les conditions nécessaires, et d'appuyer les leurs sur des citations scripturaires et patristiques, et, spécialement, augustiniennes. En fait, cependant, ils appliquent des principes. Croyant à l'efficacité des arguments que les Pères avaient eux-mêmes mis en œuvre, après en avoir recueilli les éléments dans l'Écriture surtout, ils vont aux écrits de l'antiquité chrétienne et en retiennent certains passages [1]. De ceux-ci, ils forment des groupes de marques, que nous avons nommés suivant leur origine, scripturaire, symbolique, augustinien et lérinien.

Parmi les auteurs qui s'adressent aux écrits de l'Église ancienne, certains s'en tiennent à l'Écriture : un coup d'œil jeté sur les courts articles *De Ecclesia* qui paraissent de 1520 à 1550 le prouverait à suffisance [2]. Ils y recueillent de nombreux éléments, comme l'unité de l'Église, son universalité, sa perpétuité, sa visibilité, les miracles et les prodiges qui en soutiennent l'ex-

---

[1] « Si haec tua signa, écrit L. Faunt, en visant A. Sadeel, usque adeo propria Ecclesiae sint, ut non nisi verae Ecclesiae conveniant, adeo certa, ut qui ea teneat in Christi quaerenda Ecclesia non aberret, cur Concilia œcumenica nulla, Synodi provinciales nullae, Patres denique nulli ea usurparunt, quoties veram Ecclesiam a falsa discriminare voluerunt ? Aut si qui aliquando iisdem usi fuerint, hos mihi a te cupio percenseri. Ego certe utcumque hujus rei gratia concilia pervolvi, in Patribus legendis non indiligens posui studium ; neminem tamen omnium me videre contigit, qui ea tamquam Ecclesiae indicandae signa adhibuerit. Meas autem notas Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam (si tamen meas dicere liceat, quas omnis tenuit antiquitas) ita in conciliis invenio, et in Patrum voluminibus lego, ut quoties fere Ecclesiam nominant, toties his iisdem veram a falsa Ecclesia distinguendam decernant » (*De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 135).

[2] Voir aussi, après 1550, F. Van de Velde, *Demonstrationes religionis christianae ex verbo Dei* (*1555*) ; C. Clinge, *Loci communes* (*1559*) ; J. Torrès, *De Ecclesia et ordinationibus* (*1574*).

pansion [1] et, enfin, l'autorité particulière dont jouit le Chef des Apôtres [2]. Cet appel à l'Écriture devient même systématique chez quelques apologistes, qui veulent rencontrer les réformateurs sur un terrain commun ; ainsi naît l'irénisme biblique du XVIe siècle, qui est comme une amorce de la méthode de Véron, dont nous parlerons plus loin [3]. A la différence de ce qui se passera au XXe siècle, les polémistes du XVIe ne se préoccupent pas de savoir si les composants des marques leur viennent de l'Écriture directement ou par le détour des écrits patristiques. La conviction qu'ils ont de la stabilité de la doctrine supprime ce problème : les Pères, c'est l'Écriture, mais dans son expression plus nette, et plus adaptée aux besoins des chrétiens ; se rattacher aux Pères, c'est se rattacher à l'Écriture plus sûrement encore qu'en allant directement aux écrits inspirés [4].

A côté des éléments d'origine scripturaire, il en est d'autres, d'origine patristique, patristique s'entendant ici du symbole de Constantinople aussi bien que des écrits des Pères ; c'est, concrètement, la substance des notes qui forment les groupes symbolique, lérinien et augustinien. Sans vouloir préjuger de la valeur qui leur a été reconnue, notons que toute la Réforme, par réaction, a remis la littérature patristique en vedette : les écrits de Tertullien, de S. Cyprien, de S. Vincent de Lérins, de S. Augustin

---

[1] L'élément miracle peut être extrait des Écritures, ou repris au groupe des notes augustinien, ou, enfin, faire figure d'argument rationnel, comme nous le verrons plus loin.

[2] Cette idée s'insinue dans la *via notarum* de multiples façons. L'ouvrage qu'a promis M. Frankl (*Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 13) permettra, nous l'espérons, de déterminer exactement la place qui fut réservée à la *via primatus* par les premiers polémistes. Ce travail est cependant complexe et délicat, le pape étant à la fois successeur de S. Pierre, pontife romain, fondement de l'unité ecclésiastique et centre de l'apostolicité de l'Église. Les auteurs du XXe siècle eux-mêmes n'ont pas encore distingué parfaitement le domaine de la *via primatus* de celui de la *via notarum*. D'ailleurs, pour pouvoir considérer l'idée de primauté romaine comme étrangère aux notes traditionnelles, il faudrait prouver que le Christ n'a voulu faire du pontife romain ni la source de l'unité visible de l'Église, ni le sceau de son apostolicité.

[3] Cfr P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, p. 367-377.

[4] P. Polman, *o. c.*, p. 303-309, rapporte que plusieurs apologistes ont même rattaché l'idée de « traditions » à l'Écriture et aux Apôtres, alors que cette idée avait été remise en valeur pour expliquer l'authenticité des doctrines ou des pratiques qui n'étaient pas expressément contenues dans les Écritures.

surtout, sont cités abondamment [1] ; c'est en en transcrivant de nombreux extraits que les apologistes remplissent les gros ouvrages de polémique [2]. Ce retour aux Pères ne crée pas au XVIe siècle le problème qu'il créera au XXe. Recourir à l'Église ancienne semble aussi normal aux apologistes que faire appel à l'Écriture : les protestants même reconnaissent explicitement que l'Église catholique des premiers siècles avait été la vraie, en sorte que P. Eilbracht, dans sa *Via compendiaria,* pourra établir, au moyen d'extraits d'écrits protestants des XVIe et XVIIe siècles, un vrai florilège qui prouve cette concession des réformateurs [3] ; et l'on pourrait citer pas mal d'auteurs catholiques qui estiment pouvoir commencer la démonstration de la vraie Église en tablant sur sa situation au IVe ou au Ve siècle [4].

Aux éléments d'origine scripturaire et patristique, s'ajoutent parfois et occasionnellement certains raisonnements, qui sont comme les germes de la preuve historique et de l'argumentation *a priori* que les siècles postérieurs amplifieront. Tantôt, on esquisse la preuve de la similitude de la doctrine de l'Église primitive avec celle de l'Église du XVIe siècle ; d'autres fois, on ébauche la démonstration de la continuité organique ou doctrinale qui relie l'Église du XVIe siècle à celle de l'antiquité, grâce à une succession ininterrompue de pasteurs légitimes [5]. On retrouvera le

---

[1] C. Werner, rappelle à ce propos trois des imposantes *Confessiones* qui ont vu le jour au cours du XVIe siècle : la *Confessio augustiniana in libris quatuor distributa et certis capitibus locorum theologicorum, qui sunt hodie scitu dignissimi comprehensa* de J. Torrès, Dillingen, 1569 ; la *Confessio ambrosiana in l. IV digesta,* de J. Nopelius, Cologne, 1580 et la *Confessio hieronymiana* de C. Schulting, Cologne, 1584 *(Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur,* t. IV, p. 580-585).

[2] Sur la place des Pères dans la théologie du XVIe siècle, voir P. Polman, *o. c.,* p. 391-408, 377-390.

[3] P. Eilbracht, *o. c.,* p. 66-89, dit que l'Église de Rome est restée pure pendant 500 ans selon Calvin, jusqu'au VIe concile d'après Œcolampade, jusqu'en 753 selon Bullinger, jusqu'au milieu du IVe siècle pour J. Bâle, Zanchius et Sadeel, jusqu'à Grégoire le Grand († 604) d'après Mélanchthon, Hospinianus, Mornay, Pareus, enfin, jusqu'à Boniface III († 607) selon Pantaléon et Alsted.

[4] Voir, par exemple, M. Bécan, *De Ecclesia romana* (*1621*),p. 216-217, 227-228. En ce qui concerne le XVIe siècle, il suffirait d'étudier à ce seul point de vue la manière dont les polémistes catholiques interprètent l'idée d'unité doctrinale avec le passé. Ils comparent leur doctrine à celle des premiers siècles. Voir aussi P. Polman, *o. c.,* p. 377-390.

[5] Voir, par exemple, P. Charron, *Les trois véritez* (*1593*), *Troisième vérité,* p. 577-579. Nombre d'auteurs esquissent souvent la preuve de l'identité des croyances actuelles avec celles des doctrines anciennes, ou encore la persistance

détail de ces affirmations, là où il sera question de l'unité et de l'apostolicité. Quant aux raisonnements *a priori*, ils n'apparaissent qu'exceptionnellement : Stapleton écrit, en 1578, que les marques de l'Église s'imposent de soi [1] : avant lui, Hosius avait parlé de l'*universalitas veritatis et puritatis* [2].

de la même foi durant tous les siècles, ou enfin l'identité des hérésies depuis celles des premiers siècles jusqu'au protestantisme. Nous y reviendrons en étudiant la note d'apostolicité. La *Concordia* (*1581*) de J. NAS pourrait servir de type aux preuves de l'unité de l'Église qui se font par la description de la permanence d'une même doctrine à chaque siècle. Le *Thesaurus catholicus* (*1600-1601*) de J. COCCIUS, p. 1010 A-1032 B, esquisse la démonstration de l'accord des réformateurs avec les hérétiques des premiers siècles.

[1] T. Stapleton est le premier apologiste qui affirme clairement que la visibilité, l'universalité et la perpétuité sont nécessaires *a priori* dans l'Église véritable. Encore remarquera-t-on le ton foncièrement biblique du passage. « Deinde, écrit-il, hoc ipsum Ecclesiae naturae et rationi maxime conveniebat. Etsi enim esse visibilem, esse hujusmodi quae crescet per omnes gentes, esse perpetuam Ecclesiam, non videntur quicquam ad religionem ipsam qua Deus ab Ecclesia colitur, pertinere ; sed conditiones et qualitates videantur politicae potius quam Sacrae, et humanae magis quam divinae ; tamen ad Ecclesiae verae naturam investigandam, sunt profecto convenientissimae planeque necessariae. Nam aliud est quaerere, quid constituit religionem ipsam, cultum Dei, aut fidem, sive hominem fidelem in quo illa sunt ; aliud, quid constituat totam fidelium societatem quae Ecclesia dicitur. Religio enim certe, cultus Dei, fides et similia quum sint virtutes sacrae, ex ea actione, objecto, fine cognoscuntur et describuntur, quae ad ipsarum virtutum naturam pertinent ; credere in Deum ut oportet et colere ut oportet. Sic etiam et fidelis ex iis describi debet, quae proprie fidelem constituunt ; qualia sunt recta fides, sana doctrina, charitas, devotio, pietas et his affinia. At vero Ecclesia, quum sit collecta fidelium multitudo, ex iis cognoscitur et definiri debet, quae tali collectae multitudini, quatenus tali, sunt propria. Itaque sicut fides a perfidia, et fidelis ab infideli, religio quoque a superstitione, rectissime dignoscuntur per sanam doctrinam, per rectum sacramentorum usum, per verbum Dei agnitum, praedicatum et observatum, (haec enim illis intrinseca sunt) sic enim Ecclesia a falsis conventiculis dignoscitur per ea, quae fidelium multitudini legitime congregatae, atque eo quo oportet modo collectae conveniunt, quaeque illi ut tali multitudini sunt propria. Cuius sane distinctionis, vel ignorantia, vel neglectio in causa fuit, ut Protestantes Notas supra citatas verae Ecclesiae stulte admodum affingerent. Huiusmodi autem sunt Universalitas locorum, sive propagatio per omnes gentes, perpetuitas et continua successio, utraque etiam clara et illustris. Conventicula enim econtra, sunt paucorum et hominum, et temporum, et locorum ; sunt rara, sunt obscura, sunt scopae dissolutae ; sunt hic et illic, in deserto, in penetralibus, in partibus, in sarmentis praecisis... Rursum Ecclesia cum sit Corpus, non membrum, per ea cognoscitur quae corpori, ut tali conveniunt, non quae membris ut talibus competunt. Itaque alia debet esse descriptio Ecclesiae omnium fidelium, alia ipsius fidelis. Ex quo fit, ut Ecclesia definita tamquam Corpus, per illa corporis propria definiatur, visibilitatem, multitudinem, perpetuitatem ; quia Ecclesia est corpus visibile, crescens per omnes gentes, et perpetua successione perdurans, quasique his tribus dimensionibus constans » *(De principiis fidei doctrinalibus* (1578), p. 122).

[2] S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei* (*1553*), p. 394.

* * *

La valeur accordée aux éléments constitutifs des marques est, nous semble-t-il, nettement dogmatique. Les apologistes se réfèrent à l'Écriture comme à un document inspiré et aux Pères comme aux interprètes autorisés de la foi. Quand ils allèguent la succession ininterrompue des pontifes romains, c'est moins pour amorcer une preuve historique que pour reprendre un argument dont S. Augustin ou S. Irénée s'étaient déjà servis. Quand ils s'appuient sur les miracles, qui deviendront des arguments de valeur rationnelle après le doublement de l'apologétique, ce n'est pas à cause de leur force probante intrinsèque, mais parce qu'ils avaient été prévus par les auteurs inspirés et que S. Augustin en avait fait un signe de sa foi à l'Église de Rome. L'idée d'*universalitas veritatis et puritatis* est, de même, reprise telle quelle aux *Étymologies* de S. Isidore de Séville et jouit de son autorité. Bref, indépendamment des affirmations d'ordre méthodologique que certains apologistes font quelquefois sur la valeur qu'ils reconnaissent à l'Écriture et aux Pères, et en nous tenant à l'impression que laisse la lecture de nombreux *De Ecclesia*, la méthode mise en œuvre dans l'exposé des notes au XVIe siècle nous paraît être dogmatique ; cette appréciation vaut même, toute proportion gardée, de certains éléments qui pourraient paraître avoir une valeur purement rationnelle, comme l'ébauche d'argument historique ou d'argumentation *a priori*.

Ce n'est pas la rareté des éléments d'origine rationnelle seulement qui nous fait conclure à la valeur dogmatique de la *via notarum* : tout indique que l'Écriture et les Pères sont reçus comme des témoins de la foi [1]. L'Écriture, pour les catholiques comme pour les protestants, est un écrit inspiré ; elle est le lieu théologique principal, comme au moyen âge; rien ne pousse les apologistes à ne voir dans le Nouveau et dans l'Ancien Testament que des écrits historiques, — ce sera la position des apologistes du

---

[1] P. POLMAN, *Het Armamentarium van d'Astroy en het genre der polemische handleidingen uit de XVIIe eeuw*, dans *Collectanea franciscana neerlandica*, t. II (1931), p. 557-558 et *La méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme* dans RHE, t. XXV (1929), p. 471-506. A. RÉBELLIAU, dans *Bossuet historien du protestantisme*, p. 4, caractérise la polémique du XVIe siècle comme suit : « Deux choses, dans cette première époque, distinguèrent la controverse : la *multiplicité des matières* débattues, le *caractère purement dogmatique* de la discussion ».

XX[e] siècle. Quant aux écrits patristiques, nous avons noté plus haut que de nombreux protestants reconnaissent la vérité de l'Église de Rome des premiers siècles ; il semble bien, et C. Walter en convenait [1], que dans la question des notes, les éléments repris aux Pères aient plus qu'une simple valeur historique. Enfin, le groupe des notes symbolique, qui est directement rattaché au symbole de Constantinople, paraît en partager la valeur dogmatique.

Les éléments constitutifs des marques de l'Église, durant le XVI[e] siècle, sont extraits des écrits des Pères surtout, et, secondairement, de l'Écriture ; l'apport du raisonnement est minime et négligeable. Une valeur dogmatique leur est accordée à tous, même à certains d'entre eux qui jouiront plus tard d'une valeur rationnelle.

ARTICLE II

LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE : COEXISTENCE DE LA MÉTHODE RATIONNELLE ET DE LA MÉTHODE DOGMATIQUE

Au XVII[e] siècle comme au XVI[e], les composants des notes, en grand nombre, sont détachés des écrits patristiques, tandis que d'autres sont recueillis dans l'Écriture ; d'autre part, certains raisonnements *a priori* sont introduits progressivement dans la *via notarum.* Tous ces éléments ayant été finalement ramenés aux quatre marques empruntées du symbole, celles-ci vont quelquefois jouir d'une valeur double : dogmatique et rationnelle. Nous rechercherons ici ce que le XVII[e] siècle a hérité du XVI[e] et quel a été son apport spécifique.

§ I. *Le legs du XVI[e] siècle : la méthode dogmatique*

Le XVII[e] siècle a hérité du XVI[e] l'habitude de puiser les composants essentiels des marques dans les documents anciens, dans les écrits patristiques particulièrement, et de leur attribuer une valeur strictement dogmatique.

Certains apologistes du siècle de Du Perron et de Nicole

[1] *Tentamen historicum circa notas Ecclesiae*, p. 17-18.

reprennent de l'Écriture l'essentiel de leurs notes. Gontery, Véron et les frères Walenburch, successeurs des biblicistes du XVIe siècle, mais supérieurs de beaucoup à leurs devanciers par leurs ouvrages de méthodologie, incarnent la tendance de ceux qui cherchent à confondre les protestants en se basant uniquement sur le texte de la Bible [1]. Véron fait plus qu'énoncer le principe de ce genre de controverse : il l'applique à la recherche de l'Église véritable ; les marques, il les reprend aux écrits de S. Augustin, qui les avait lui-même construites au moyen de textes scripturaires, si bien que le recours aux ouvrages de l'évêque d'Hippone lui paraît être en définitive la voie la plus assurée pour retrouver les promesses du Christ contenues dans les écrits inspirés. Comme lui, les controversistes biblicistes s'en tiennent aux notes qu'ils estiment clairement proposées dans les Écritures, telle la visibilité, la perpétuité et l'universalité. Les théologiens louvanistes, Driedo et Stapleton en particulier, avaient découvert ces trois signes dans l'Écriture [2] ; après Véron, et à sa suite, de nombreux écrivains jésuites, ainsi que les polémistes français de la fin du XVIIe siècle les y recueillent à leur tour [3]. Parmi les éléments d'origine scripturaire, le XVIe siècle avait inclu la *via primatus*

[1] J. GONTERY, *La vraie procédure pour terminer le différend en matière de religion* (*1606*), que défendit son confrère J. MOCQUET, *Methodus Gontheriana sive modus et ratio cum haereticis ex solo Dei verbo disputandi*, Ingolstadt, 1618. F. VÉRON, *Méthodes de traiter des controverses de religion par la seule Écriture sainte* (*1638*), 2 vol., qu'avait précédé le *Methodus Veroniana sive expedita ratio cujus beneficio quivis catholicorum, etsi disciplinarum theologicarum ignarus, nudis instructus bibliis... et confessione fidei Novatorum, elinguem ministrum efficere, et quemvis insuper Reformatorum in singulis praesentae reformationis capitibus, erroris arguere valebit* (*1615*). De A. & P. WALENBURCH, voir *Methodus augustiniana defendendi et probandi fidem catholicam ex solo verbo Dei* (*1645*). Enfin, voir B. D'ASTROY, *Armamentarium augustinianum adversus haereses quadruplici methodo apparatum et instructum* (*1664*). Sur ces ouvrages et sur quelques auteurs qui en dépendent, voir P. POLMAN, *Het Armamentarium van d'Astroy et het genre der polemische handleidingen uit de XVIIe eeuw*, dans *Collectanea franciscana neerlandica*, t. II (1931), p. 557-583.

[2] J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 503-528 et T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 1-159.

[3] Voir, entre autres, A. RICHELIEU, *La méthode la plus facile* (*1651*) ; A. & P. WALENBURCH, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), t. II, p. 175 A-179 A ; L. MAIMBOURG, *Traité de la vraie Église* (*1671*), p. 155-226 ; J. ARNOUX, *Confession de foy de Messieurs les Ministres* (*1617*), p. 70 ; J.-B. BOSSUET, *Première instruction pastorale sur les promesses de l'Église* (*1700*), p. 3-9. Voir encore, un peu plus tard, J. DEZ, *La foy des chrétiens et des catholiques* (*1714*) ; J. D'ORLÉANS, *Méthode courte et facile* (*1723*) ; J. J. SCHEFFMACHER, *Lettres d'un docteur allemand* (*1725*).

et les miracles. Au XVIIe, on trouve la *via primatus* tantôt parmi les notes [1], tantôt isolée entièrement et développée pour elle-même [2]. Quant aux *signa,* ils sont insérés dans le traité *De vera religione* ; en se transformant en éléments d'origine rationnelle, les miracles ont donc quitté la *via notarum.*

Les composants des marques les plus nombreux sont d'origine patristique. Même, au fur et à mesure que l'influence du groupe symbolique se fait dominante, c'est le IXe article du symbole qui devient le matériel unique, au moins en principe, des notes de l'Église catholique. Le recours aux écrits des premiers siècles est tellement normal chez les apologistes, qu'il est perceptible également dans l'apologétique bibliciste. Les sept méthodes de controverses de Véron sont, pour le fond, des amplifications d'argumentations augustiniennes. La seconde méthode, écrit-il, prouve, entre autres, par l'Écriture interprétée « par les saints Pères des premiers siècles siégeant ou ayant siégé en presque tous les conciles tenus à leur époque, et selon le sentiment de toute l'Église » ; les troisième et quatrième méthodes, quand elles sont adjointes, c'est-à-dire « moins fortes, supposant leur principe», sont nées dans les écrits des Pères [3]. Les principes méthodologiques des frères Walenburch ne sont pas sans ressemblance avec ceux de Véron. Pour les protestants, écrivent-ils, la Bible seule suffit et elle s'interprète par elle-même, tandis que le catholique juge que l'Écriture a besoin d'un interprète, — *tamquam per medium necessarium,* — l'Église. Mais il existe un principe commun aux deux : c'est la doctrine des premiers siècles, telle qu'elle est contenue dans les ouvrages des Pères et des anciens conciles [4]. Le titre de la méthodologie de B. d'Astroy, *Armamentarium augustinianum,* dit assez ce qu'est l'ouvrage [5]. Mieux encore que leur méthodologie, les écrits des coryphées de la controverse bibliciste trahissent le lieu d'origine de leurs marques, ou du moins des éléments doctrinaux dont ils forment les marques de l'Église. Enfin, dans leur constitution même, les notes ont certaines affi-

---

[1] A. Regourd, *Démonstrations catholiques* (*1630*), p. LVI.

[2] J. Gontery, *La vraie procédure* (*1606*), p. 152 ; Dominique de la S. Trinité, *De Ecclesia et Romano Pontifice* (*1668*), p. 99 B.

[3] Voir F. Véron, *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. I, p. 11 A-14 B.

[4] A. & P. Walenburch, *Methodus augustiniana* (*1645*), p. 20-22.

[5] B. d'Astroy, *Armamentarium augustinianum* (*1664*), marque une même tendance (voir P. Polman, *Het Armamentarium van d'Astroy*, p. 580) au moins dans sa *Methodus conversiva.*

nités avec les écrits de l'Église ancienne. Au cours des XVIe et XVIIe siècles, le groupe symbolique s'intègre les groupes lérinien et augustinien pour devenir prédominant, exclusif même, à la fin de cette période ; les marques de l'Église se rattachent ainsi, directement du moins et en principe, au symbole de Constantinople [1].

Tous ces éléments possèdent, aux yeux des apologistes du XVIIe siècle, une valeur dogmatique. L'Écriture est toujours la source première de la foi ; le rationalisme et la critique biblique naissante n'ont pas encore conduit les auteurs à regarder les livres inspirés comme des documents historiques. Les ouvrages des Pères sont tenus pour des lieux théologiques proprement dits, et pour les mêmes raisons qu'au XVIe siècle. Des restrictions sont à faire, toutefois, au sujet de l'apostolicité de doctrine, qui se transforme parfois en argument de valeur rationnelle.

Après avoir décrit l'affinité du XVIIe siècle avec le XVIe, il nous reste à brosser le tableau de ce qui lui est spécifique ; ce sont des éléments d'origine et de valeur rationnelle.

§ 2. *L'apport du XVIIe siècle : adjonction de la méthode rationnelle.*

Divers éléments dont nous avons au moins signalé la présence au XVIe siècle, savoir, les miracles, certaines traces de preuve historique et de raisonnement *a priori*, sont développés et, pour ainsi dire, rationalisés, au cours du XVIIe. Mais alors que les deux premiers, en se métamorphosant, ont rapidement abandonné la *via notarum*, le troisième s'y est maintenu, assurant ainsi la coexistence durable de la méthode rationnelle et de la méthode dogmatique au sein du chapitre *De notis Ecclesiae*.

Les polémistes du XVIe siècle avaient repris la preuve par les miracles à l'Évangile de S. Marc et au *Contra Epistolam Manichaei* de S. Augustin, et lui avaient attribué une valeur dogmatique. Ceux du XVIIe qui bâtissent l'apologétique à deux degrés en font le fondement du *De vera religione* : ils la jugent donc appro-

[1] Voir le chapitre cinquième.

priée aux incroyants et lui reconnaissent ainsi un pouvoir démonstratif intrinsèque : sa valeur est dès lors rationnelle [1].

Au XVIIe siècle encore, l'argument historique qui avait été parfois amorcé au cours du XVIe à l'occasion de la preuve de l'unité ou de l'apostolicité de la doctrine catholique, se développe largement et se détache de la *via notarum* [2]. Cette démonstration s'effectue suivant deux procédés, que l'on pourrait nommer, le procédé de l'identité et celui de la continuité. Dans le premier cas, les auteurs prouvent, soit que la doctrine du XVIIe siècle est la même que celle des premiers siècles, soit que les institutions ecclésiastiques sont substantiellement celles de l'Église primitive. Dans le second, ils rappellent la durée ininterrompue de l'Église catholique dans sa doctrine et dans ses institutions, ou bien remontent le cours des siècles selon le principe de l'argument de prescription. Le système de la comparaison de la doctrine est mis en œuvre au XVIe siècle et jusqu'en 1670 environ ; c'est le procédé dont use, par exemple, Du Perron contre Ph. de Mornay et contre Jacques Ier. Cette preuve n'a cependant pas toutes les qualités : Du Perron lui-même la trouve insuffisante; elle est bonne tout au plus, écrit-il, à prouver une « convenance » avec l'Église ancienne [3]. Quant

---

[1] Certains, cependant, font encore des miracles, des marques de l'Église : ainsi J. Brercley, *The Protestant's Apologie* (*1608*), p. 524-552 ; A. Frémyot, *Discours des marques de l'Église* (*1610*), fol. 57 *v*-72 *r* ; F. Suarez, *De fide* (*1617*), p. 277 B-278 A ; F. Véron, *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 335 B ; Dominique de la S. Trinité, *De Ecclesia et Summo Pontifice* (*1668*), p. 98 A.

[2] Voir par exemple l'idée de similitude de doctrine se détachant de la question des notes, mais restant dans la preuve de l'Église, dans les intéressantes remarques de méthode faites par M. Bécan, *De Ecclesia romana* (*1621*), p. 216-228, concernant la preuve directe et indirecte de la vraie Église, indépendamment de la question des marques. Cfr aussi P. Eilbracht, *Via compendiaria ad catholicam Ecclesiam* (*1628*) ; R. Caron, *Roma triumphans* (*1635*), *Pars V* ; voir aussi le titre même de l'ouvrage de J. C. de La Couture, *Epitome controversiarum sive Demonstrationes catholicae quibus ostenditur ecclesiam lutheranam non esse apostolicam quia in essentialibus fidei articulis a primitiva vera apostolica ecclesia dissentit* (*1643*) ; G. Martin, ci-devant Ministre, *La face de l'Église primitive* (*1650*), c. 2 à 7; L. Dulaurens, *Le triomphe de l'Église romaine* (*1667*), *Démonstrations 3, 4 et 5* ; J. d'Arbussy, *Les moyens de réunir les protestants* (*1670*), p. 218, 224.

[3] Du Perron trouve la preuve de la succession de doctrine facile et intelligible pour tous, tandis que celle par l'identité de doctrine lui paraît complexe et réservée aux seuls gens instruits. On le comprend, quand on sait que, pour lui, la succession de doctrine, c'est « l'enchaînement perpétuel d'enseignants et d'enseignés, continuant en même profession et communion, depuis les apôtres

à la preuve par la continuité, citons le type bien connu du genre, la *Perpétuité de la foi* de Nicole et Arnauld [1].

Dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, la preuve historique s'isole entièrement des documents patristiques. Ayant devant les yeux un protestantisme vieux de cent cinquante ans déjà, et dont les sectes avaient eu d'interminables démêlés doctrinaux, certains apologistes, abandonnant nettement tout contact avec les écrits des Pères, prouvent la fausseté des sectes réformées par les contradictions que leur histoire aux XVI[e] et XVII[e] siècles révèle à foison. Tirant argument de la dissimilitude ou de la discontinuité de la doctrine protestante de la fin du XVII[e] siècle avec celle du début du XVI[e], cette preuve historique offre un caractère rationnel tant par les éléments qu'elle met en œuvre que par la valeur qu'on leur accorde.

C'est pour répondre aux nécessités nouvelles de la controverse que la preuve historique s'est développée au XVII[e] siècle et a été, en conséquence, détachée de la *via notarum*. Depuis la

---

jusqu'à eux ». La preuve de la succession de doctrine, en ce sens, est étayée sur des éléments purement extérieurs, tandis que la preuve par l'identité de doctrine, impliquant l'examen doctrinal de chaque point controversé, est faite d'études et du jeu des notions. Pour rendre concrète son idée, Du Perron compare sa situation à celle de celui qui devrait montrer que deux ruisseaux remontent vraiment à une telle source ; ou bien il lui suffira de remonter simplement le cours de ce ruisseau jusqu'à la source, procédé facile et externe, qui est celui de la preuve par la succession doctrinale, ou bien il lui faudra comparer les qualités caractéristiques de l'eau du ruisseau avec celles de l'eau de telle source, ce qui est la preuve par l'identité doctrinale, beaucoup plus délicate et difficile, comme on le voit, parce que plus intérieure. Voir, pour ces notes méthodologiques, Du Perron, *Réplique à la Response de quelques ministres* (*1597*), p. 58-59, 63-65 et *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 594-596, 600-602.

[1] La preuve par la succession de doctrine ne s'étend pas seulement à certains points doctrinaux, comme dans la *Perpétuité de la foi* ; elle s'étend parfois à l'exposé des notes lui-même, si bien que, chez Nicole, les marques deviennent une preuve de l'Église, non plus parce que l'Église du XVII[e] siècle les vérifie, mais parce que l'Église romaine les a vérifiées à chaque siècle (voir *Les prétendus réformez convaincus de schisme* (*1684*), p. 201-208). Nicole fait remarquer lui-même la différence des deux méthodes, p. 204, quand il écrit : « Je ne prétends pas néanmoins fonder tellement l'autorité de l'Église romaine sur les miracles et la sainteté de siècles précédents, qu'on puisse conclure de là qu'elle n'a plus aucun caractère qui la rende reconnaissable par elle-même. Bien loin d'être dans cette pensée, je suis très persuadé de la vérité de ce qu'à écrit depuis peu un auteur célèbre (il cite A. Arnauld, *Apologie deuxième pour les catholiques*, c. 18) que quand on n'aurait égard qu'à la sainteté des mœurs de l'Église romaine, elle est encore très distinguée de toutes les autres sociétés, et qu'elle a encore dans des personnes d'éminente piété des *caractères sensibles* (c'est lui qui souligne) de l'Esprit de Dieu, qui l'animera jusqu'à la fin du monde ».

fin du XVIe siècle déjà, plusieurs théologiens calvinistes, tel Du Plessis-Mornay, Aubertin, Blondel, Daillé [1], avaient fait l'histoire de certains points de leur foi dans des ouvrages érudits. Pour réfuter de pareils écrits, les ébauches d'argument historique brossées dans quelques articles *De apostolicitate doctrinae* s'avéraient, sans conteste, insuffisantes ; il fallait les développer, mais tellement, qu'il devenait impossible de les conserver dans les cadres de la *via notarum*.

En s'appuyant sur la force démonstrative propre aux miracles et à l'histoire, les polémistes catholiques ont parfois joint la méthode rationnelle à la méthode dogmatique ; adjonction bien éphémère, cependant, puisque, au terme de leur métamorphose, ces deux éléments se sont détachés de la *via notarum*, l'un, pour étayer les *theses* des *De vera religione*, l'autre, pour fournir une réponse imposante aux écrits historiques des théologiens réformés. En insinuant un troisième élément, le raisonnement *a priori*, dans les explications des notes, et en l'y maintenant, les apologistes vont garantir aux deux méthodes une coexistence durable. Le raisonnement *a priori* a d'abord été juxtaposé aux autres composants ; puis, lorsque les marques eurent été réduites aux quatre du symbole, on a même tenté de le leur substituer.

Certains apologistes juxtaposent des composants d'origine rationnelle à ceux qui étaient empruntés aux écrits inspirés. Quand Bellarmin avait écrit que « l'aveu même des adversaires », « la mort misérable des persécuteurs de l'Église » et « la joie temporelle de ceux qui défendent la religion catholique » étaient des marques de l'Église, il ne s'était explicitement référé, ni à l'Écriture, ni aux Pères ; ce qui ne l'avait pas empêché d'écrire que

---

[1] Voir A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, p. 81-93. Cfr, par exemple, Du Plessis-Mornay, *De l'institution, usage et doctrine du saint Sacrement de l'Eucharistie en l'Église ancienne, contenant et quand et par quel degré la Messe s'est introduite en sa place* (*1598*) ; Aubertin, *L'Eucharistie de l'ancienne Église, ou traité auquel il est montré quelle a été durant les six premiers siècles depuis l'institution de l'Eucharistie la créance de l'Église touchant ce sacrement* ; *le tout déduit par l'examen des plus célèbres auteurs qui ont fleuri pendant ce temps* (*1633*), qui n'est que la réédition de son *Conformité de la créance de l'Église et de S. Augustin sur le sacrement de l'Eucharistie* (*1626*) ; Blondel, *Traité historique sur la primauté de l'Église* (*1641*), et *Éclaircissement familier sur la doctrine de l'Eucharistie* ; *Éclaircissements sur la papesse Jeanne* (*1647*) ; Daillé, *De la créance des Pères sur les Images* (*1641*).

ses notes jouissaient d'une évidence de vérité auprès de ceux qui acceptent l'autorité de l'Écriture, et qu'elles étaient réductibles aux quatre marques du groupe symbolique [1]. Chez les auteurs du XVIIe siècle, on rencontre pas mal de considérations analogues : conséquences désastreuses du protestantisme pour la vie et pour la pensée chrétienne ; inconséquences doctrinales et pratiques des nouvelles hérésies [2], idée à laquelle on pourrait, semble-t-il, rattacher le principe : variation est signe d'erreur, qui inspira largement la controverse historique [3]. Mais alors que le XVIe siècle avait, en principe au moins, affirmé la provenance scripturaire ou patristique de ces éléments, — le cas de Bellarmin est typique, — le XVIIe y voit le fruit du raisonnement.

De soi, l'introduction de ces éléments dans la *via notarum* n'offre rien d'anormal. Il importe moins à l'apologiste de rester rigoureusement logique avec les procédés de ses prédécesseurs que d'argumenter efficacement. A ce point de vue, l'emploi de certaines vérités de raison était apparu opportun, parce que ces vérités, tout en jouissant de la certitude propre aux preuves de bon sens, rendait inutile la recherche de signes dans les écrits du passé. L'exposé des motifs de la conversion des pasteurs luthériens ou des ministres calvinistes contiennent des allusions fréquentes à ces « raisons de la vérité de l'Église romaine » [4] ; parfois, les longues listes de marques en comportent aussi. Mais on ne les trouve évidemment point dans les ouvrages qui développent de manière stricte un des quatre groupes scripturaire, patristiques et symbolique ; et comme ce dernier groupe sera le seul reçu vers 1800, les éléments d'origine rationnelle dont nous venons de parler

---

[1] *Controverses* (*1586*), c. 1404-1418 et c. 1339.

[2] Voir, par exemple, L. LEYS, *Quae fides et religio sit capessenda* (*1609*) ; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 187 ; J. REIHING, *Muri civitatis sanctae* (*1615*); J. BARCLAY, *Paraenesis ad sectarios* (*1617*); P. NICOLE, *Préjugez légitimes contre les Calvinistes* (*1671*) et *Les prétendus Réformez convaincus de schisme* (*1684*); A. RICHELIEU, *La méthode la plus facile* (*1651*), l. II, c. V, VII, IX, X, XI et XII; J. L. LUCCHESINI, *Centum evidentia signa verae fidei* (*1688*).

[3] Sur la méthode des « variations » doctrinales, voir A. RÉBELLIAU, *Bossuet historien du protestantisme*, l. I, c. I, p. 1-93.

[4] Voir, par exemple, J. REIHING, *Muri civitatis sanctae* (*1615*) ; G. MARTIN, *La face de l'Église primitive* (*1650*) ; *Motiva conversionis ad fidem serenissimi et celsissimi principis ac D. Ernesti Hassiae landgravi* (*1652*) ; *Les motifs de la conversion du sieur de la Parre, ci-devant ministre à Montpellier* (*1666*) ; E. BRÉGUET, *Motifs de la conversion à la foi catholique du sieur E. Bréguet ci-devant ministre de la religion P. R.* (*1676*).

seront pratiquement éliminés de la *via notarum* à cette époque, par le jeu même de l'organisation de l'ecclésiologie.

Non contents de juxtaposer des « raisons de vérité » aux marques tirées des Écritures et des écrits patristiques, les apologistes ont parfois tenté de substituer le raisonnement *a priori* aux quatre notes empruntées du symbole, tout en en conservant la terminologie. C'est à Bellarmin qu'on doit, semble-t-il, le principe de l'utilisation d'un même matériel doctrinal comme éléments d'origine tantôt rationnelle et tantôt dogmatique. Lorsque l'auteur des *Controverses* affirmait que ses quinze notes réductibles aux quatre du groupe symbolique rendaient l'Église, non seulement *evidenter vera*, mais *evidenter credibilis*, il leur accordait une force démonstrative intrinsèque. Ce principe est appliqué, quoique de façon diverse, par les jésuites Coton et Bagot, par Huntlay, Chavasse et Forer, dont les ouvrages viennent au jour dans les débuts du XVII[e] siècle, respectivement à Paris, à l'université de Pont-à-Mousson, et à celle de Dillingen [1]. Les tendances rationalistes des chrétiens du XVII[e] siècle, voire les exigences de la raison, plus encore que l'influence de Bellarmin, les conduisent ainsi, non seulement à ajouter certains arguments rationnels à ceux de source patristique, mais à faire des quatre marques du symbole, des preuves d'origine et de valeur rationnelles. A cet égard, les *Controversiae*

---

[1] *Controverses* (*1586*), c. 1339 ; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), parle des quatre marques qui ont été tirées du symbole des Apôtres, du Concile de Nicée, des saints Pères et de la raison (*o. c.*, p. 187) ; J. HUNTLAY, dans ses *Controversiae christianae fidei* (*1612*), fait remarquer comment chaque note en particulier est un signe pour la seule raison (*o. c.*, p. 232, 233, 234, 235). CHAVASSE, lui, rattache les six notes qu'il expose aux *accidentia* ou aux *proprietates* de l'Église (*De notis certissimis verae religionis* (*1611*), fol. sign. B_3 *r* et p. 664). Le cas de FORER, professeur à Dillingen, illustre mieux encore ce que nous avons avancé. Reihing, un apostat, lui ayant objecté qu'il y a un cercle vicieux dans la question des notes, car l'Église elle-même en fixe le sens par le symbole et le concile de Constantinople, le théologien jésuite répond : « Etsi catholici notas acceperint ab Ecclesia, eae notae tamen suam vim demonstrandi, non tam accipiunt ab Ecclesia, quam habent ex sua natura, nam per se probabilitatem et credibilitatem conciliant alicui sententiae : I. quando multi prudentes in eam rem conspirant : in quo consistit *unitas* ; II. quando ii multi etiam sunt sancti moribus et vita, et pro sua sententia vitam et sanguinem fudunt : in quo est *sanctitas* ; III. quando ea doctrina durat per plura saecula, et non tantum in uno angulo haeret, sed ab universarum orbe comprobatur : et est *universitas*. Quae tria simul sumpta, per se maximam tribuunt auctoritatem » (*Symbolum catholicum collatum cum symbolo apostolico* (*1622*), p. 81). J. BAGOT, dans son *De veritate unius religionis christianae* (*1661*), p. 117-144, insiste sur la nécessité *a priori* des quatre notes. Lire aussi B. VETWEIS, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 84B-85A.

christianae fidei de Huntlay sont typiques. C'est en ce sens que la *via notarum* évolue progressivement.

* * *

Les éléments d'origine rationnelle dont il a été question, qu'ils soient juxtaposés aux marques patristiques ou substitués aux notes symboliques, ont pour les apologistes la valeur d'un raisonnement *a priori*. Le rationalisme qui imprègne tous les milieux, même chrétiens, est satisfait par ces changements de point de vue. La distinction effectuée entre les lecteurs chrétiens et les lecteurs non-croyants, auxquels les quatre notes conviennent, bien qu'à un point de vue distinct, indique assez la valeur qui est donnée aux notes destinées aux incroyants seuls. Les apologistes ne cachent pas, d'ailleurs, qu'ils s'appuyent sur la nécessité intrinsèque de l'Église, à être une, sainte, catholique et apostolique, quoique cette dernière soit parfois rebelle à l'explication *a priori* qu'ils veulent en donner. En bref, une méthode rationnelle est introduite dans la *via notarum* qui était autrefois dogmatique.

La coexistence des deux méthodes a une portée toute différente, d'après que les raisonnements *a priori* sont juxtaposés aux marques ou qu'ils sont prêts à s'y substituer. Dans le premier cas, la méthode des marques reste encore, dans l'ensemble, dogmatique, la méthode rationnelle glissée à l'intérieur de cette preuve n'apparaissant que comme une concession à certaines exigences de l'époque. Au surplus, les deux méthodes ont un objet différent, l'une, les signes repris aux Pères, à l'Écriture et au symbole, l'autre, les inconséquences du protestantisme ou ses conséquences funestes. « Aux marques tirées du symbole des Apôtres, du concile de Nicée, des saints Pères et de la raison, écrit Coton, on peut en ajouter deux *autres*, — c'est nous qui soulignons, — plus récentes, mais signalées et très évidentes, l'une, d'avoir surmonté les hérésies, l'autre, de montrer et de nous représenter la face de l'Église que nous voyons en les anciens conciles [1] ». Ainsi, ces deux méthodes à objets distincts constituent pratiquement deux preuves différentes que relie seulement un même titre *De notis Ecclesiae*. Dans le second cas, au contraire, en voulant donner aux notes du symbole elles-mêmes une valeur rationnelle, les auteurs font plus que juxtaposer deux preuves

[1] *Institution catholique* (1610), p. 187.

différentes : ils les confondent, puisque deux méthodes sont appliquées à un même objet, — l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, — et ce, dans un seul et unique exposé. Seul Huntlay semble s'être rappelé qu'une preuve dogmatique ne s'organise pas comme une argumentation rationnelle, que les évidences à invoquer dans chaque cas sont d'un autre ordre, et que les raisons qu'il faut alléguer sont à énumérer et à hiérarchiser d'après un critère différent. Ainsi, dès le XVIIe siècle, quelques apologistes établissent la confusion des méthodes au sein même de la *via notarum*.

Au cours du XVIIe siècle, le raisonnement *a priori* a été juxtaposé aux signes de source scripturaire et patristique ; il s'est aussi insinué dans chacune des marques tirées du symbole et, parfois, les a rationalisées. En même temps, et en conséquence, une méthode rationnelle a été adjointe à la méthode dogmatique traditionnelle et l'a même parfois remplacée. Les tendances rationalistes de ce siècle et les exigences légitimes de la raison ont été déterminantes dans cette évolution ; c'est ce que confirment, entre autres, la constitution de la preuve par les signes de l'Église en argumentation indépendante, ainsi que le développement croissant de l'argument historique.

ARTICLE III

DU XVIIIe SIÈCLE AU CONCILE DU VATICAN : PRÉPONDÉRANCE THÉORIQUE DE LA MÉTHODE DOGMATIQUE ET PRÉDOMINANCE PRATIQUE DE LA MÉTHODE RATIONNELLE

Dès 1800, la prédominance du groupe des notes symbolique est générale ; c'est donc au IXe article du symbole de Constantinople que se rattachent, en principe, les éléments constitutifs des marques de l'Église. Ces marques, parce qu'elles sont en intime continuité avec celles des polémistes des XVIe et XVIIe siècles, nous paraissent jouir, en principe du moins, d'une valeur dogmatique. Toutefois, la rationalisation des notes, dont nous avons indiqué les formes pour le XVIIe siècle, est en progrès constant. Sans paraître toujours se rendre compte du changement qui s'accomplit d'année en année, les apologistes prennent l'habitude de montrer la nécessité *a priori* de l'unité, de la sainteté, de l'uni-

versalité de l'Église, et métamorphosent ainsi les notes du groupe symbolique en arguments *a priori*. Et comme cette transformation est amenée par le goût de l'époque pour les évidences rationnelles, le groupe des notes acquiert, au cours des XVIIIe et XIXe siècles, une valeur strictement rationnelle.

A parcourir les *De notis Ecclesiae* et les *De Ecclesia* des XVIe, XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, l'on constate sans peine la rationalisation progressive dont l'exposé des notes est l'objet. Dans ceux du XVIe et même du XVIIe siècle, on est frappé de voir le rôle capital qui est réservé aux lieux théologiques strictement dits, et les chapitres qui traitent de l'Église, surtout au début de la Réforme, sont tissés de citations scripturaires et patristiques. Les considérations d'ordre systématique sont nettement subordonnées aux affirmations des textes anciens; l'effort des polémistes pour faire passer sous ces textes leurs opinions personnelles témoigne avec évidence de leur foi à l'autorité de ces sources.

On ne pourrait en dire autant de l'apologétique des deux siècles suivants, le XVIIIe et le XIXe. Ici, les considérations systématiques dominent l'exposé des marques ; le rôle d'autorité des citations scripturaires et patristiques est effacé. Les théologiens ont pour seul souci d'affirmer une doctrine reçue et des notions rationnellement valables, en les agençant avec ordre et cohésion. Il y a souvent une disproportion telle entre les détails minutieux de l'exposé systématique des notes, et le vague, la pauvreté des arguments scripturaires ou patristiques, qu'on ne peut croire que ceux-ci soient vraiment à l'origine de la définition des marques. Alors que le XVIe siècle citait des textes en insinuant l'interprétation qu'il estimait la vraie, le XVIIIe expose techniquement les notions en ébauchant une preuve possible par l'Écriture, les Pères et la raison.

Afin de mieux marquer la différence de ton des *De Ecclesia* du XVIe, du XVIIIe et du XIXe siècle, on nous permettra de citer une page d'un apologiste de chacune de ces trois périodes. Il est entendu que ces extraits ne sont pas choisis pour représenter la moyenne de l'ecclésiologie d'une époque, mais pour illustrer, chacun, une tendance de l'apologétique.

Le *De vera Ecclesia* de N. Herborn est de 1529. Il énumère sept *argumenta* en faveur de l'Église catholique romaine :

Primum sane ex illo verbo Christi, Tu es Petrus (hoc est, saxum, sicut in Didymo suo exposuit ipsemet Philippus), et super hanc petram, aut hoc saxum, aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Etenim portae inferi sunt tyranni et haeretici. Oppugnaverunt quidem illam utrique, tyranni immanissime, ut Nero, Domitianus, Trajanus, Diocletianus etc. Haeretici acerrime, ut Novatiani, Ariani, Donatistae, Pelagiani, etc. Sed praevalere non potuerunt. Ipsi enim jam olim funditus interierunt, illa adhuc stabilis per Dei gratiam permanet... Quartum, ex Paulo apostolo, qui et romanam ecclesiam de fide collaudavit et Petrum maxime fecit. Sic enim scribit ad Romanos : Primum quidem gratias ago Deo per Jesum Christum pro omnibus vobis, quia fides annuntiatur in universo mundo. Et rursus in fine : Rogo autem vos fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula, praeter doctrinam quam vos didiscistis faciunt, et declinate ab illis. Ad Galatas vero scribens ait: Deinde post annos tres veni Hierosolymam videre Petrum et mansi apud eum diebus quindecim. Hinc igitur facile cognoscimus quanti fecerit Petrum Paulus, et quod secundum mentem et institutionem Christi praetulerit eum aliis apostolis tamquam summum Ecclesiae pastorem et fidei magistrum [1].

En face de cette page écrite par le franciscain Herborn, citons le passage de la *Summa S. Thomae* (1746-1751) de Billuart, qui a trait à la note de sainteté :

Vera Ecclesia est sancta. Prob. Cant. 6 dicitur *decora, columba, pulchra ut luna, electa ut sol* ; I Pet. 2 : *genus electum, gens sancta* ; Ephes. 5 : *Pro ea se tradidit Christus ut illam sanctificaret.* Est autem sancta, 1° ratione capitis et sponsi qui est Christus, sanctus sanctorum et fons totius sanctitatis ; 2° ratione finis, scilicet cultus divini, cui per baptimum consecratur ; 3° ratione aliorum sacramentorum, officiorum, caeremoniarum, legum, quae omnia spirant sanctitatem ; 4° ratione doctrinae quae ducit ad sanctitatem acquirendam vel augendam [2].

Des exposés du genre de celui de Billuart pouvaient encore donner l'illusion qu'ils étaient liés dans leur expression aux sources citées en tête du passage. Au XIXe siècle, le caractère purement rationnel des notes s'affirme de plus en plus franchement, grâce au parallélisme établi entre la société en général et la société ecclésiastique en particulier. Dans son *Von der katholischen Re-*

---

[1] *O. c.*, fol. sign. N_4 *rv.*

[2] *Summa S. Thomae* (*1746-1751*), t. III, p. 305 B.

ligion (1894), C. Gutberlet, en combattant le principe de l'origine *a priori* des marques, fait déjà exception pour la sainteté. Les marques de l'Église ne peuvent pas être définies *a priori* par une recherche rationnelle, *a priori durch vernünftige Betrachtung aufgestellt werden*, — dit-il, comme les critères de la révélation. Tout au plus pourrait-il en être ainsi de la sainteté, c'est-à-dire, des charismes et des vertus héroïques des chrétiens, qui peuvent servir de signes de la vraie religion, comme de marques de la vraie Église. Mais en tout cas, on ne peut assurer *a priori* de façon apodictique qu'une Église doit être nécessairement apostolique, universelle et une pour pouvoir être l'Église du Christ [1]. On pourrait déjà demander à l'auteur de motiver le sort qu'il a fait à la note de sainteté : l'identifier au critère de la vraie religion, c'est oublier que la note traditionnelle de l'Église implique un recours à l'Écriture, pour l'envisager uniquement comme miracle moral. Mais Gutberlet ne reste même pas logique avec ses affirmations de principe quand il aborde la définition de l'unité. Nous avons montré, dit-il en résumé, que le Christ a conçu son Église à la manière d'une société visible. Or, l'être d'une société repose sur l'unité ; la société elle-même est une unité morale, constituée par ceux qui acceptent et poursuivent un même but par la mise en œuvre de mêmes moyens. En preuve de ce qu'il avance, C. Gutberlet renvoie, non pas à S. Paul ou à S. Jean, mais à la deuxième édition de son *Ethik und Naturrecht*, p. 153 sv. Et comme l'Église, continue-t-il, a un but surnaturel et des moyens surnaturels, que la foi seule peut reconnaître, l'unité de foi et l'unité de moyens s'imposent comme le fondement nécessaire de toute société ecclésiastique [2]. Le reste du chapitre a la même allure, et le retour fréquent du verbe *mussen* est caractéristique de cette tendance.

La position prise par le jésuite I. Ottiger est plus habile, parce qu'il rend rationnelle la *via notarum*, tout en paraissant lui conserver uniquement son allure traditionnelle. Gutberlet, comme beaucoup d'auteurs de la fin du XIX[e] siècie, ne cachaient pas qu'ils juxtaposaient une méthode rationnelle à la méthode dogmatique : les notes valent, disaient-ils, *ex Scriptura* et *ex natura sua* [3]. Ottiger, lui, garde seulement la preuve *ex Scriptura*,

---

[1] *O. c.*, p. 69.
[2] *O. c.*, p. 69-72.
[3] Citons ces lignes de D. Palmieri, caractéristiques de son époque : « Quando-

mais il la métamorphose pratiquement, en une preuve qui vaut *natura sua*. Une note, explique-t-il, est telle, à cause du témoignage divin qui la constitue ; mais ce témoignage ne doit pas être nécessairement immédiat ; celui-ci nous vient de Dieu lui-même, tandis que les notes, jaillissant de la nature et des propriétés essentielles de l'Église instituée par Jésus-Christ, sont d'origine divine médiate [1]. Ottiger enregistre ainsi la manière d'agir de certains apologistes du XIXe siècle : au lieu de conserver l'affirmation franche de l'emploi simultané de deux méthodes, il rationalise la méthode dogmatique ; la raison, en effet, devient le moyen unique de passer de la notion d'Église extraite de l'Écriture à celle des quatre marques.

Depuis le XVIIIe siècle, et progressivement, deux méthodes, — avec tout ce qu'une méthode entraîne de conséquences, — ont enserré un même exposé des quatre notes du groupe symbolique : l'une, ancienne et dogmatique, empruntait en principe au symbole de Nicée, les notes d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité ; l'autre, récente et de valeur rationnelle, montrait la nécessité *a priori* de ces marques et introduisait pratiquement la méthode rationnelle au cœur de l'exposé.

---

quidem ea res quae est nota, debet esse aliquid proprium Ecclesiae et debet manifestare omnibus cum certitudine veram Ecclesiam, nequeunt notae ex arbitrio cuiusque confici, sed opus est ut sit aliqua norma obiectiva iuxta quam notae constituantur. Haec autem norma ex duplici fonte hauriri potest, nempe a ratione, vel revelatione. Scilicet Ecclesia spectari potest tum sub conceptu generico societatis religiosae divinae, tum sub conceptu specifico, eo nimirum qui revelatione Christiana continetur. Rursus Ecclesia vera debet esse manifeste discernibilis a falsis sectis non tantum pro fidelibus, sed et pro infidelibus qui ad eam accedere debent, quique nondum fidem adhibent divinae revelationi. Iam vero 1) potest ratio ex parte saltem determinare quid necessario inesse debeat societati divinitus institutae, quae se ut talem et nomine Dei docentem et iubentem sistit hominibus ; vel determinare potest quodnam sit certissimum iudicium huiusmodi societatis ; nempe testimonium divinum per miracula ; 2) opus est ut ratio ante fidem haec cognoscere valeat ut fidei assensus sit rationalis. Quia vero 3) revelatio characteres specificos Ecclesiae a Christo institutae exhibet, iique certe reperiri in vera Ecclesia debent, et frequenter cum iis agendum est, qui revelationem saltem Scripturis contentam recipiunt ; ideo quando cum his disputatur, ex Scriptura quoque petendae sunt verae Ecclesiae notae, nequae eas adversarii recusare possunt... (*De Romano Pontifice cum Prolegomeno de Ecclesia* (*1877*), p. 679).

[1] « Ex iis quae diximus apparet, écrit-il, notam Ecclesiae distinguendam esse, tum a ratione, sive ut vulgo dici solet, *motivo credibilitatis*, tum ab *immediato divino testimonio*. Testimonium enim divinum a Deo ipso provenit ; nota Ecclesiae vero ex hujus ipsius Ecclesiae, divinitus utique institutae, natura et proprietatibus essentialibus exoritur, estque originis mediate tantum divinae » (*De Ecclesia Christi* (*1911*), p. 500.

Article IV

Depuis le concile du Vatican : méthode rationnelle

Bien qu'ils soient en réalité tirés du symbole, les éléments constitutifs des quatre marques sont dits, depuis la fin du XIXe siècle, d'origine scripturaire, plutôt que patristique. Leur valeur est nettement rationnelle. Les positions du XVIe siècle sont donc renversées. Les causes foncières des variations sont les nécessités immédiates de la polémique ; le dédoublement du traité de l'Église en deux parties, l'une apologétique, l'autre dogmatique ; enfin, le rapprochement de la *via empirica* et de la *via notarum*.

Par opposition à la *via empirica* qui s'arrête au fait actuel de l'Église, les apologistes de la fin du XIXe siècle caractérisent la *via notarum* par l'appel qu'elle fait à l'Écriture. Nous n'avons pas à définir l'Église autrement que le Christ et les Apôtres ne l'ont fait écrit Hettinger, parce que l'Église n'est pas une association définissable d'après les goûts ou les conventions [1]; les assertions de ce genre sont fréquentes, et les auteurs les schématisent dans l'expression *ex Scriptura* [2]. Le recours aux écrits des Pères a donc perdu la prédominance qu'il avait aux XVIe et XVIIe siècles. D'ailleurs, il se fait plus normalement aux époques où les Pères jouissent d'une autorité dogmatique auprès des hérétiques ; ç'avait été le cas au XVIe et au XVIIe siècle, bien que l'apparition des ouvrages calvinistes sur la nouveauté du papisme datât d'avant 1600 ; aux XVIIIe et XIXe siècles, la critique fait remonter au IIe, voire au Ier siècle, l'altération du christianisme primitif : on a opposé le pétrinisme au paulinisme. Les Pères étant postérieurs à ces changements, les polémistes du XXe siècle auraient mauvaise grâce à faire appel à leurs écrits.

L'idée de primauté romaine, empruntée à l'Écriture, est souvent rattachée aux notions des notes. Elle avait joué un rôle capital dans la théologie de l'école louvaniste du XVIe siècle, et plusieurs en avaient même fait une preuve indépendante [3].

---

[1] *Lehrbuch der Fundamental-Theologie* (*1879*), t. II, p. 61.

[2] Voir L. Brugère, *De Ecclesia Christi* (*1873*), p. 319-326 ; J. V. De Groot, *Summa apologetica* (*1890*), p. 124-125 ; C. Gutberlet, *Von der katholischen Religion* (*1894*), p. 69.

[3] Voir la place de l'appel à la primauté du pape au XVIe siècle, chez S.

Nombre de théologiens jésuites des XIX[e] et XX[e] siècles ont tendance à relier trois, voire quatre notes à l'idée de primauté centralisatrice et à la présenter comme un élément, le résumé, la source, ou le *formale* même des quatre marques [1].

L'origine scripturaire des notes du groupe symbolique n'exclut pas, semble-t-il, qu'elles soient aussi d'origine rationnelle ; l'unité, la sainteté, l'universalité et l'apostolicité viennent *ex Scriptura*, certes, mais elles sont aussi envisagées en elles-mêmes : *natura sua*. Cette expression signifiait, vers 1870-1880, le raisonnement *a priori* tel que nous l'avions rencontré chez quelques apologistes jésuites du XVII[e] siècle, et l'on a vu par les exemples de Gutberlet et de Ottiger, que ce sens n'est pas oublié au déclin du XIX[e] siècle. Toutefois, à ce raisonnement *a priori*, se substitue maintenant l'idée de miracle moral, c'est-à-dire, la preuve par le miracle moral que l'unité, la sainteté, l'universalité et l'apostolicité constituent dans leur réalité concrète [2]. L'unité ne prouve plus la vérité de l'Église parce qu'il est certain *a priori* qu'une Église vraie doit être unique et une dans sa croyance et dans son autorité, — telle était la portée de l'expression *natura sua* à l'époque du concile du Vatican, — mais parce que l'unité universelle de la même Église reliée aux Apôtres est, par elle-même, — *natura sua*, encore une fois, — un fait si extraordinaire, qu'on peut en inférer la transcendance de l'Église et sa divinité.

FRANKL, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, p. 60-68 ; pour le XVII[e] siècle, lire J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, p. 147-148.

[1] Depuis J. Perrone, toute l'école théologique romaine tend à mettre l'idée de primauté pontificale en relief, à l'intérieur même de la *via notarum*. Voir, par exemple, J. PERRONE, *De Ecclesia et romano Pontifice* (*1842*), p. 135 ; C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 647 ; A. STRAUB, *De Ecclesia Christi* (*1912*), p. 861-862 ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 110-111. Certains jésuites français, par contre, sont adversaires de l'inclusion de l'élément de romanité dans la *via notarum*. Voir, par exemple, Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*), c. 1278-1279 et J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi* (*1925*), p. 46-47. Nous reviendrons sur le rôle de l'idée de romanité dans les pages consacrées aux notes d'unité, de catholicité et d'apostolicité au XIX[e] et au XX[e] siècle.

[2] Voir, par exemple, G. WILMERS, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 504 ; L. BILLOT, *De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 130-131 ; I. OTTIGER, *De Ecclesia Christi* (*1911*), p. 500 ; J. M. HERVÉ, *De vera religione, de Ecclesia Christi* (*1924*), p. 343 ; G. VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia* (*1904*), p. 138 ; Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1297-1298.; A. STRAUB, *De Ecclesia Christi* (*1912*), p. 851 ; E. DORSCH, *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 536 ; M. D'HERBIGNY, *Theologia de Ecclesia*, t. II (*1918*), p. 105-106 ; R. M. SCHULTES, *De Ecclesia Catholica* (*1925*), p. 156-157 ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 81.

Contrairement à ce qui s'est passé depuis le XVIIe siècle, le raisonnement *a priori* n'est plus, semble-t-il, invoqué, au moins en principe. Le doublement du traité de l'Église pourrait bien être à l'origine de cette disparition. Il ne semble pas impossible que, après avoir recueilli le principe de la méthode dogmatique, le traité didactique de l'Église ait repris aussi l'argumentation rationnelle *a priori*, puisqu'on définit parfois la théologie, la science des conclusions théologiques, qui prolonge au moyen d'une mineure de raison les données d'une majeure de foi.

* * *

Tous les éléments constitutifs des notes jouissent d'une valeur rationnelle : ceux qui sont extraits des écrits scripturaires sont traités à la manière de documents historiques et ceux qui sont le fruit du raisonnement sont conçus, d'abord, comme un argument *a priori*, ensuite, et définitivement au XXe siècle, comme un miracle moral.

Sans vouloir négliger les quelques apologistes qui recourent encore à l'Écriture comme à un texte inspiré, il est sûr que la plupart des théologiens voient dans les écrits inspirés des documents historiques, en tout semblables aux autres documents que nous livre l'antiquité. Leurs affirmations sont là-dessus formelles[1]. La preuve par la primauté pontificale, également de source scripturaire, et qui est parfois jointe aux marques elles-mêmes, est également une preuve historique, et donc de valeur strictement rationnelle. Et lorsque les apologistes font des marques du groupe symbolique un miracle moral, ils entendent certes leur accorder la force probante qui est celle de tout miracle[2].

On ne s'étonne pas de voir les auteurs du XXe siècle s'arrêter à la méthode rationnelle uniquement : c'est à cela que tendait l'ecclésiologie depuis le XVIIe siècle. Cependant, au lieu d'argumenter au moyen du raisonnement *a priori*, qui avait eu un succès incontestable au XVIIIe et même pendant une grosse partie du

---

[1] Voir L. Billot, *De Ecclesia Christi* (*1898*), t. I, *Introductio*, 5, *De modo et mediis instituendae demonstrationis* ; R. Schultes, *De Ecclesia catholica* (*1925*), *De methodo apologeticae*, p. 6-14 ; E. Dorsch, *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 8-9 ; Y. de la Brière, *Église* (*Question des notes*) c. 1219-1221.

[2] Il est intéressant de constater que la description du fait de l'Église sert d'argument au P. Garrigou-Lagrange dans son traité de la révélation chrétienne (*De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, t. II, p. 272-324).

XIXe, ils préfèrent s'en tenir au miracle et à l'histoire, comme si les esprits, goûtant plus le positivisme que le rationalisme, commençaient à se défier des constructions de la raison pour faire crédit au fait physique ou au fait écrit que constituent le miracle et le document. On pourrait nous demander si nous n'exagérons pas le caractère purement rationnel de la méthode de la *via notarum* au XXe siècle et nous rappeler à ce propos que les auteurs, H. Dieckmann par exemple, supposent chez les lecteurs des *De Ecclesia* la foi à la divinité du Christ et à l'autorité des Écritures [1]. Ces deux points sont exacts, mais n'ont pas entre eux la relation qu'on pourrait y voir. Le traité *De Ecclesia* ayant pour but de prouver la vérité d'une des Églises chrétiennes, il s'adresse nécessairement à des chrétiens, chez qui l'on peut donc supposer acquise et admise la doctrine que le *De vera religione* est chargé de démontrer ; mais, même en s'adressant à des chrétiens, il est possible d'argumenter par la raison seule, ou par l'histoire, ou le miracle. En ce cas, la preuve vise des chrétiens, mais sans faire état de ce que le caractère de chrétien permettrait strictement de présupposer.

Dans les multiples traités de l'Église qui ont paru depuis le concile du Vatican, la différenciation des méthodes n'est pas réalisée aussi nettement que nous l'avons décrit schématiquement. Le passage d'une méthode à l'autre s'effectue peu à peu, tel auteur en agissant encore à la manière ancienne alors que tel autre fait office de précurseur. De même, le changement de procédé qui s'opère à l'intérieur de la méthode rationnelle, — du raisonnement *a priori*, on passe à l'histoire et au miracle moral, — n'apparaît pas en même temps chez tous les apologistes. Ainsi règne, dans l'ensemble de la littérature ecclésiologique du début du XXe siècle, une confusion de méthodes autrement grave que celle qui s'était dessinée au XVIIe siècle. Deux méthodes rationnelles ont un rôle prédominant. L'une, historique, fait appel aux sources littéraires du christianisme, à l'Écriture de préférence ; les apologistes y relèvent l'annonce d'une Église une, sainte, catholique et apostolique, — quoique le schème lui-même vienne du symbole de Constantinople, — et en prouvent la réalisation dans l'Église romaine et dans elle seule. L'autre s'arrête au miracle moral et physique qu'est l'Église actuellement existante ;

[1] H. Dieckmann, *De Ecclesia tractatus* (*1925*), p. 511.

l'application de cette méthode est coulée sur le type de la précédente, — le schème du groupe symbolique, — car la description que le concile du Vatican a esquissée du miracle de l'Église y donne occasion. Subsidiairement à ces deux méthodesrationnelles, deux autres apparaissent de temps à autre, ou à certains endroits de l'exposé, mais, en tout cas, de moins en moins : la méthode dogmatique traditionnelle, d'abord, ainsi que la méthode rationnelle du raisonnement *a priori* ; elles disparaissent au fur et à mesure que le doublement du *De Ecclesia* se généralise. Comme c'est un seul et même exposé de quatre marques du groupe symbolique qui est construit en fonction de toutes ces méthodes, on imagine facilement la confusion qui y règne.

Du XVIe au XXe siècle, une évolution s'est dessinée dans le choix des éléments constitutifs des notes ainsi que dans la valeur qui leur a été reconnue. Aux éléments de source patristique et scripturaire, qui avaient été préférés au XVIe siècle, les apologistes du XXe substituent des éléments d'origine rationnelle, notamment la preuve historique et le miracle. D'autre part, la méthode dogmatique a été transformée en méthode rationnelle, non sans provoquer dans de nombreux traités une inévitable confusion.

CHAPITRE IV

L'argument de la via notarum

L'argument qui, dans tous les traités modernes de l'Église, sert d'ossature au chapitre *De notis*, a été élaboré par les apologistes du XVIe siècle en fonction de la méthode dogmatique unanimement suivie alors dans la *via notarum*. Le Christ, disaient-ils, a doté son Église de certains caractères qui doivent permettre de la discerner parmi tous les groupements chrétiens; or, ces caractères se trouvent réalisés dans l'Église catholique romaine ; cette Église est donc la véritable. La majeure de ce raisonnement n'a jamais varié, bien que la confusion des méthodes dogmatique et rationnelle ait occasionné du flottement dans les interprétations qu'on en a proposées. La mineure s'est présentée tout à tour sous trois formes : absolue, lorsque les polémistes affirmaient sans restriction l'appartenance des notes à l'Église de Rome ; comparative, lorsque, plus circonspects, ils se contentaient d'en reconnaître la présence dans cette Église, d'une manière supérieure, plus parfaite que dans les confessions non-romaines ; négative enfin, quand ils se bornaient à en refuser la possession aux groupements non-romains. La majeure n'a jamais été rigoureusement prouvée, pour des raisons que nous dirons ; quant aux formes revêtues par la mineure, elles sont un indice non équivoque de l'indécision des auteurs.

Article premier

La majeure

Le Christ, affirment les apologistes modernes, a donné à son Église quatre signes de vérité ; l'unité, la sainteté, l'universalité

et l'apostolicité [1]. Pour donner un fondement à cette assertion sur l'existence, le nombre et la notion des notes, ils recourent à l'Écriture, aux Pères, au symbole de Constantinople et même au raisonnement. A vrai dire, et malgré certaines apparences, ils ne justifient jamais strictement cette affirmation, qui est la majeure de leur syllogisme, même quand ils essaient de dépasser un énoncé vague qui laisse indéterminé le détail des notions. Cette faiblesse, nous voudrions la montrer, d'abord, puis l'interpréter.

Les polémistes du XVIe siècle ne se préoccupent pas de définir rigoureusement les marques de l'Église : ils en reprennent la formule aux écrits inspirés ou aux Pères, dont l'autorité a bien de quoi couvrir une argumentation ; puis, ils sont tellement sûrs que l'Église catholique les vérifie, qu'il suffit en quelque sorte de les indiquer sans autre précision. Procédé sommaire, à vrai dire, mais qui pouvait suffire aux nécessités de l'époque. Ainsi, par exemple, en un temps où toutes les sectes hérétiques soutenaient, à l'égal d'un dogme, que l'Église du Christ était invisible, il suffisait, pour faire la preuve de l'Église catholique par la visibilité, d'établir que le Christ avait voulu une Église visible, sans entrer aucunement dans la description de cette visibilité. Il est évident que le raisonnement ne vaudrait plus, le jour où l'on argumenterait contre des Églises qui se réclameraient, elles aussi, d'une certaine visibilité. Il en va de même de la sainteté, de l'apostolicité et de l'unité : lorsque chaque confession se mit à prétendre qu'elle les possédait, les catholiques ne pouvaient plus se contenter de poser en thèse que le Christ avait voulu une Église une, une Église sainte, une Église apostolique ; ils devaient préciser en outre de quelle unité, de quelle sainteté, de quelle apostolicité le fondateur de l'Église avait entendu parler.

Les deux *Instructions pastorales* de Bossuet de 1700 et de 1701, qui font toutes deux la preuve de l'Église par les notes, illustrent bien ces exigences nouvelles, posées dès le tournant des XVIe et XVIIe siècles. Dans l'*Instruction* de 1700, Bossuet, pour établir que l'Église véritable doit être catholique dans le temps et

[1] La *via notarum*, écrit S. FRANKL, « duas complectitur quaestiones. In prima (quaestio juris) demonstratur ex ipsius Christi voluntate ecclesiae aliqua convenire signa essentialia, nempe unitas, sanctitas, catholicitas et apostolicitas. In secunda (quaestio facti) ostenditur hujusmodi signa in sola ecclesia Romana verificari » (*Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 3-4).

dans l'espace, se borne, à la manière du XVIe siècle, à citer des textes de la Bible et des Pères [1] ; dans celle de l'année suivante, il s'attache, au contraire, à fixer en quel sens précis ces textes, selon lui, ont présenté les propriétés en cause comme des marques de l'Église. Pourquoi ce changement ? Bossuet en donne le motif dans la préface. Les Ministres, écrit-il, demeurent d'accord que, si l'interprétation des paroles de Jésus-Christ est telle que je la propose, ma conséquence est légitime ; mais ils soutiennent que je l'ai prise dans mon esprit, et que la promesse de Jésus-Christ n'a pas le sens que nous lui donnons ; or, il m'est aisé de faire voir le contraire [2]. C'est donc, on le constate, le sens et la preuve de la majeure qui étaient en question.

Le peu de souci des apologistes à fonder rigoureusement tous les éléments de la majeure de la *via notarum*, — le choix des notes, leur nombre, leur qualité de note et leur notion, — se révèle à chaque siècle. On a cité plus haut un passage du *De notis Ecclesiae* de Billuart qui concerne la note de sainteté : jamais un auteur convaincu de la nécessité de justifier ses dires au moyen des autorités théologiques n'offrirait pareil exposé, si court fût-il. Les apologistes des XIXe et XXe siècles également raisonnent et discutent fréquemment indépendamment de tout recours aux sources qu'ils citent cependant avec abondance. Quelles que soient leurs idées de l'unité, de la catholicité ou de la sainteté, — et l'on verra plus loin qu'elles sont parfois assez divergentes, — c'est aux mêmes textes qu'ils en appellent, ou mieux, ce sont les mêmes textes qu'ils citent, parce que, en réalité, leurs opinions sont uniquement déterminées par les nécessités pratiques de la polémique, et non pas par l'étude plus approfondie du sens des preuves alléguées.

En comparant la littérature catholique à celle des non-romains, on comprend mieux encore combien est lâche le lien qui unit le prédicat de la majeure à son sujet. Le *Treatise on the Church* de l'anglican Palmer et les *De Ecclesia Christi* de de La Hogue ou de Bouvier tirent des conclusions assez différentes des textes identiques sur lesquels ils se basent, et qu'ils interprètent en faveur de leurs Églises respectives [3].

---

[1] Cfr *Instructions pastorales sur les promesses de Jésus-Christ à son Église* (*1700-1701*).

[2] *O. c.*, *Deuxième Instruction* (*1701*), p. 2-3.

[3] W. Palmer, *o. c.*, t. I, p. 22-178 ; L. E. de La Hogue, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 9-79 ; et J. B. Bouvier, *De vera religione, de Ecclesia* (*1818*), p. 237-307.

La faiblesse de la majeure, que nous venons de dénoncer, résulte, semble-t-il, du jeu convergent d'une série de causes : parfois, ce sont des faits, et parfois ce sont des tendances ou des courants, qui, pour être moins tangibles, n'en eurent peut-être qu'une influence plus profonde.

C'est d'abord la conviction que les apologistes avaient d'être dans la vérité. Convaincus eux-mêmes, ils n'ont pas toujours aperçu les précisions qu'ils auraient dû apporter à leur argumentation pour satisfaire aux légitimes exigences de ceux qu'ils voulaient convaincre. Le fait est évident dans la polémique du XVIe siècle ; M. Bernacki en a fait justement la remarque à propos du cardinal Hosius [1].

Puis, destinés à des catholiques, les manuels d'apologétique n'ont généralement eu que des lecteurs catholiques. Destinés à des catholiques, c'est-à-dire, une fois encore, à des convaincus. Plus que cela : destinés, la plupart du temps, à servir de texte dans les écoles de théologie et les séminaires, où, comme il se doit, on vise moins à faire des controversistes qu'à donner aux étudiants une connaissance complète de la doctrine. Mais comme les notes sont, en même temps qu'une arme de l'apologétique, un élément de la constitution de l'Église, laquelle n'est parfaitement connue que par voie théologique, c'est-à-dire, par voie d'autorité, la confusion est facile entre les deux méthodes et les auteurs ne sont pas rares qui, après avoir annoncé qu'ils parleraient des notes en apologistes, les exposent en fait avec les lumières surnaturelles de la théologie [2]. Un Bossuet avait trouvé

[1] « Dans l'ensemble, écrit L. Bernacki au terme de l'exposé des notes selon le cardinal Hosius, l'application des quatre notes faite à l'Église catholique par l'évêque de l'Ermland ne met guère en œuvre que les caractères les plus généraux de celle-ci. Sa conviction de l'évidence avec laquelle se réalise en elle l'idéal de l'Église du Christ est même tellement grande qu'il se passe quelquefois de la preuve détaillée et se contente d'exposer cet idéal comme si la question de l'Église catholique était tranchée par le fait. L'appel qu'il fait souvent à la tradition est parfois du même ordre. Voyant dans l'Église catholique l'héritière directe de l'Église des Pères, il n'a pas de peine à constater l'analogie de leur situation et de leurs efforts en face des hérésies. C'est pourquoi il applique sans hésitation à celles-là les observations ou expressions au moyen desquelles les Pères procédaient au discernement de la véritable Église à leur époque. Tellement il est persuadé que l'Église catholique n'a jamais connu de changement substantiel. Peut-être, la stricte logique demanderait-elle çà et là un peu plus de précision et de rigueur. » (*La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius*, p. 166.)

[2] « Au siècle dernier, écrit A. de Poulpiquet dans son ouvrage sur *l'Église catholique* (*1923*), un grand nombre de théologiens semble avoir commis cette

des ministres calvinistes pour lui signaler les défauts de sa *Première instruction pastorale* : généralement négligés par les auteurs non-romains, les manuels catholiques des XVIIIe, XIXe et XXe siècles n'ont pas bénéficié non plus de leurs critiques.

L'acceptation par tous les chrétiens du IXe article du symbole, qui était, en fait, la majeure de l'argument des notes, a pu faire illusion aux catholiques. Ils ont pu croire que protestants, anglicans ou orientaux disaient exactement la même chose qu'eux, lorsqu'ils professaient l'*unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* du symbole [1]. Or, on était loin de compte. Cette illusion ne pouvait avoir comme effet que de ne pas rendre les catholiques assez attentifs à définir ces quatre termes, c'est-à-dire, le terme moyen de leur syllogisme.

Nous avons dit comment, de scripturaire et de patristique, l'argumentation par les notes avait tendu à se rationaliser : les notes, que l'on avait d'abord formulées en dépendance stricte de l'Écriture ou des Pères, le furent de plus en plus selon les exigences rationnelles posées *a priori*. Cependant, tout comme on n'avait jamais coupé toute relation entre les notes et l'Écriture lorsqu'on avait jugé à propos de les préciser en s'aidant des écrits des Pères, ainsi il est rare qu'on les ait totalement coupées des Pères et de l'Écriture lorsqu'on se vit obligé de les formuler aussi *a priori*. Réserve très compréhensible, car, nous l'avons dit, c'était transformer dans son fond l'argument des notes que de formuler sa majeure d'un point de vue uniquement rationnel. Mais n'était-ce pas l'altérer déjà, et donc l'affaiblir, que de la formuler partiellement d'un point de vue rationnel ? Car, dans

---

confusion regrettable, ou du moins leur langage prête à cette équivoque. Il est rare, dans les traités dont nous parlons, que les lecteurs soient prévenus qu'ils assistent à une discussion apologétique, ou qu'ils ont sous les yeux une thèse de théologie surnaturelle. Et pourtant la différence est appréciable. Certains auteurs contemporains ne sont pas à l'abri du même reproche. On trouve également dans leurs ouvrages ce va-et-vient incessant de l'apologétique à la théologie » (*o. c.*, p. 4). Voir aussi J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIXe siècle*. p. 227-230.

[1] Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1278. « Hae quatuor notae, écrit G. PICHLER, unitas, sanctitas, catholicitas, antiquitas (consequenter et aliae cum his connexae) debent etiam a Lutheranis admitti. Probatur I. A Lutheranis admittitur Symbolum apostolicum, item Symbolum Nicaenum, quia statim in primo art. Augustanae Confessionis reverentur auctoritatem Concilii Nicaeni, in quo factum est Symbolum, atqui in his duobus Symbolis continentur hae quatuor notae, in Nicaeno quidem omnes » (*Theologia polemica* (*1713*), p. 200 A).

la mesure où les notes étaient *a priori*, elles cessaient d'être scripturaires et patristiques : ce que l'on gagnait en précision, on le perdait nécessairement en force probante. Envisagée dans sa relation avec l'Écriture ou les Pères, la note formulée *a priori* n'était qu'un attribut [1].

On s'est plaint, parfois, que, au lieu de s'en tenir strictement aux sources de la révélation, les apologistes aient défini l'unité, la catholicité et les autres notes en consultant la situation de l'Église de leur temps. Dans la mesure où le grief était fondé, il est clair qu'un tel procédé viciait dans son principe l'argument des notes [2]. Il ne l'était pas moins lorsque, cédant à un souci d'opportunisme bien intentionné mais non moins ruineux, les apologistes formulaient leur majeure en se laissant guider par le goût de leur temps pour les évidences rationnelles : un Pilgram, par exemple, définit le concept d'Église et de propriété en fonction de l'idée de communion, de πολιτεία, donnant ainsi à son ecclésiologie une couleur hégélienne [3]. Dès que, pour quelque motif que ce fût, on introduisait des éléments rationnels dans une majeure qui doit être strictement fondée sur les écrits scripturaires ou patristiques, on énervait par avance la force de la conclusion.

Citons enfin deux causes d'ordre plus général. D'abord, les difficultés inhérentes à l'interprétation de l'Écriture, et, par conséquent, le doute qu'elles étaient de nature à jeter sur le sens exact des textes relatifs aux marques de la véritable Église ; nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie. Ensuite, le relief croissant que prend le magistère ecclésiastique dans la théologie

[1] Voici le raisonnement que tient G. Pichler : « Vera Christi Ecclesia debet habere aliquas notas distinctivas a falsis sectis, ut patet ex assertione praecedente, et ex Providentia divina, ad quam spectat providere de mediis, quibus perveniri possit ad veram Ecclesiam. Atqui per has quatuor notas vera Christi Ecclesia optime distingui et discerni potest a falsis christianorum sectis : ergo has quatuor notas debet habere : ergo ab omnibus admittendae sunt. Mi. probatur quia unitas in doctrina, sanctitas tum doctrinae tum morum, universalitas seu diffusio per totum orbem, et successio continua a temporibus apostolorum habent illas conditiones, quas supra requisivimus ad utiles notas » (*Theologia polemica* (*1713*), p. 200 B).

[2] Th. Spáčil, *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern* dans ZKT, t. XXXVI, p. 729-730, le reconnaît dans une certaine mesure.

[3] F. Pilgram, *Physiologie de l'Église ou étude sur les lois constitutives de l'Église* (*1860*), trad. franç. de P. Reinhard, 1864. Voir surtout dans l'introduction, l'idée de πολιτεία, appliquée ensuite à l'Église (p. 15-36), et à ses attributs (p. 165-209).

moderne, du fait qu'il apparaît de plus en plus comme le juge souverain des controverses : en s'habituant, plus qu'on ne l'avait fait jusque-là, à attendre du magistère la solution des controverses engagées sur l'Écriture, les apologistes catholiques devaient être forcément tentés de lui demander aussi le sens véritable des textes révélés relatifs aux notes de l'Église ; c'étair affaiblir, une fois de plus, la preuve par les notes, qui n'est efficace que dans la mesure où elle reste logique avec le principe du recours à l'Écriture et aux Pères, ainsi que l'exige sa valeur dogmatique.

* * *

Nous avons parlé jusqu'à présent de la justification de la majeure au moyen de l'Écriture et des écrits patristiques. Or, certaines marques, parce qu'elles sont d'origine purement rationnelle, ne doivent pas, semble-t-il, être justifiées de la sorte. Ainsi en est-il, par exemple, des notes qui ont comme éléments constitutifs un raisonnement *a priori* ou le miracle moral.

Notons, d'abord, que ces marques, en définitive, ne relèvent pas de la *via notarum* traditionnelle. Le raisonnement *a priori*, qui a été introduit dans l'exposé des notes au cours du XVIIe siècle et qui devait y demeurer jusqu'à la fin du XIXe, avait été inconnu des polémistes du XVIe siècle, comme il est négligé aussi, au moins en principe, par ceux du XXe. D'autre part, c'est après le concile du Vatican que l'on a fait valoir comme notes de l'Église le miracle moral.

En outre, les notions d'unité, de sainteté, d'universalité et d'apostolicité, quand elles sont d'origine rationnelle, ne semblent guère plus aisément démontrables que celles qu'on emprunte aux écrits inspirés. Quand ils les discutent, les apologistes, au lieu de se heurter à des difficultés d'interprétation de textes, s'opposent mutuellement des idées divergentes, au moins dès qu'ils veulent avancer des notions nettes et détaillées. D'autre part, les notes qui sont envisagées comme miracle moral, tout en étant, comme miracles, des *signa omnibus accommodatissima*, n'évitent pas le problème épineux que crée leur discernibilité [1]. Et cette

[1] A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, p. 229 sv. ; on y trouvera une bibliographie étendue sur le sujet. Voir aussi A. DE POULPIQUET, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1914.

difficulté est doublée dans le cas présent, parce que les miracles moraux qu'on fait valoir comme notes représentent des ensembles de faits et des suites de phénomènes impressionnants certes, mais dont le caractère transcendant et divin est moins vivement apparent que dans le cas des miracles physiques.

L'existence, le nombre et la notion des marques, tous éléments qui sont impliqués dans la majeure du raisonnement de la *via notarum* traditionnelle, ne sont pas prouvés avec rigueur par les auteurs de l'époque moderne. Ce fait relève de multiples facteurs, telle la conviction que les apologistes ont d'être dans la vérité, la condescendance du public catholique auquel s'adressent les *Traités de l'Église*, l'impression qu'ont les antagonistes d'avoir un même point de départ, le rôle croissant du magistère dans la détermination des notions théologiques, l'intervention de la raison dans le mécanisme de la *via notarum*, les difficultés qui sont inhérentes à toute interprétation de textes, et des textes scripturaires en particulier, le relativisme des notions élaborées par la raison et, enfin, la difficulté de discerner le miracle moral.

Article II

Les trois formes de la mineure

Après avoir établi quelles sont les marques de l'Église véritable, les apologistes montrent que l'Église catholique romaine les possède : telle est la mineure du raisonnement. Celle-ci s'est effectuée de trois manières : absolue, négative et comparative. La première a été employée durant toute l'époque moderne. La seconde, discernable au XVIe siècle, proposée même comme méthode au cours du XVIIe, est devenue, au cours du XIXe, la confirmation habituelle du procédé absolu. Enfin, le procédé comparatif, le plus adapté peut-être à la preuve des notes, a toujours été exceptionnel. Si ces deux dernières formes se sont maintenues, c'est, au dire même de certains apologistes, à cause des difficultés que présentait la mise en œuvre de la première.

Le procédé absolu est celui que l'on rencontre généralement

depuis le XVIe siècle [1]. Tout, à cette époque, concourt à le favoriser : la conviction qu'ont les apologistes d'être dans la vérité, leur manière d'opposer l'Église du Christ à l'Église de Satan, enfin, leurs définitions imprécises qui se prêtent à être appliquées sans restrictions. Le procédé négatif apparaît dans les *De Ecclesia*, assez souvent pour qu'on puisse le dire courant au XVIe siècle [2]. Les protestants ne peuvent former l'Église véritable, écrivait déjà J. Cochlée : ils n'ont ni l'antiquité, ni l'universalité géographique ; ils n'ont pas l'unité doctrinale, ni la concorde parmi leurs membres ; ils n'ont pas de succession ininterrompue d'évêques légitimement ordonnés. Les raisonnements de ce genre ne manquent pas au siècle de la Réforme [3]. Quant à la mise en œuvre du procédé comparatif, elle est beaucoup moins fréquente, et toujours occasionnelle. Peut-être le *The Marks of the Church* de l'apologiste anglais Sanders représente-t-il ce genre le plus nettement : « We have Gods Woorde *before* them », écrit-il, — c'est nous qui soulignons les comparatifs ; « we have and beleve *more* of it... » ; « we have *more* authentike copies, even of those books wich they together with us doe receave for Gods woorde » ; « we have *more* certain commission to use it in the preaching, of otherwise » ; « we reade it in *more* holy and profitable tungs [4]. »

Au cours du XVIIe siècle, grâce à Véron, ces trois procédés passent au rang de méthode. On a déjà fait allusion plusieurs fois aux *Méthodes de traiter des controverses* ; cet ouvrage est bien ce que son titre annonce : une méthodologie complète des controverses entre chrétiens. Selon le bibliciste jésuite, il est sept méthodes-types. La cinquième, qui nous intéresse particulièrement, n'est pas scripturaire, ni patristique, comme les premières, mais procède par l'autorité de l'Église ; en ce sens, écrit Véron, elle est « la plus

---

[1] C'est déjà le procédé de N. HERBORN, dans son *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), et de J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis* (*1533*), p. 503-528.

[2] Sur ce procédé dans l'œuvre de Hosius, voir L. BERNACKI, *La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius*, p. 130-148; voir aussi F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 505-510 ; M. N. CUNERUS PETRI, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*), fol. 76 *v*-79 *v* ; T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 124-140 ; L. A. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), passim ; J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 242-243.

[3] *De vera Christi Ecclesia* (*1541*), fol. sign. O_3 *v*-P_1 *v*.

[4] *The Rocke of the Church* (*1567*), fol. sign. *** vj *r*-*v*.

commune », car les autres n'ont pas leur force entière sans elle [1]. Après en avoir indiqué les grands principes, Véron appelle l'attention des apologistes sur les diverses manières de l'appliquer. Il faut sérier les questions débattues, dit-il, et montrer d'abord que l'Église des ministres ne peut être la vraie Église, quoi qu'il en soit de toutes les autres, anciennes ou modernes. C'est donc par le procédé négatif que Véron conseille de commencer [2]. Ensuite, avant d'entamer la preuve absolue, et pour la rendre plus facile, « il est à propos, selon l'avis de S. Augustin, de faire la preuve premièrement comparativement, c'est-à-dire, montrant qu'il n'y a aucune compagnie à laquelle les qualités de la vraie Église ci-dessus représentée conviennent mieux ni si bien qu'à la catholique romaine ; et que partant, ou il n'y a point d'Église maintenant en terre et n'y en a jamais eu au moins depuis les quatre ou cinq premiers siècles, — ce qu'aucun ne dira, — ou c'est la nôtre [3] ». Le procédé comparatif est ainsi clairement exprimé. Après avoir préparé les esprits par les conclusions des deux premiers procédés, continue Véron, il faut enfin « prouver absolument que l'Église est entre nous, comme ci-dessus S. Augustin le prouve en son temps » [4]. Nous reviendrons à Véron lorsque nous essayerons d'expliquer l'origine et la signification des divers procédés.

Depuis le XVII[e] siècle, le procédé négatif, légitimé en théorie, est mis en œuvre de plus en plus généralement. On le discerne dans *La méthode la plus facile* de Richelieu, dont Véron était d'ailleurs le théologien [5], dans les *Controverses* des frères Walenburch et dans le *Theologia polemica* de G. Pichler, deux ouvrages dont l'influence sera grande sur l'apologétique postérieure [6]. Au XIX[e] siècle, les théologiens prennent l'habitude de le développer aussi

---

[1] *O. c.*, t. I, p. 8 A-17 A et 25 A-426 B. Pour la cinquième méthode, cfr t. I, p. 14 B-16 A, 375 A-382 B.

[2] *O. c.*, p. 379 A.

[3] *O. c.*, ibid.

[4] *O. c.*, ibid.

[5] *La méthode la plus facile* (*1651*), l. II, p. 137-320.

[6] A. & P. WALENBURCH, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), p. 182 B-187 B. G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), écrit : « Quod non alios nisi negativos syllogismos notis formaturus sum, cum praecipuus finis sit ostendere falsitatem sectae lutheranae et per consequens omnium apostatarum ab Ecclesia antiqua ; semper tamen reflexio fiet ad Ecclesiam romanam, utrum hae notae, quas lutheranorum coetui non convenire demonstrabimus, conveniant romano-catholicae Ecclesiae. Atque sic primario ex quatuor notis supra memoratis argumenta negativa depromam, secundario affirmativa » (*o. c.*, p. 204 B).

longuement que le procédé absolu, si bien que la preuve des notes comportera, en définitive, trois étapes : la fixation de la notion des notes, la preuve de leur absence chez les non-romains et celle de leur présence dans l'Église catholique [1].

Le procédé comparatif, par contre, ne deviendra jamais courant. S'il reparaît de temps à autre, c'est sous forme d'insinuation, ou de réserves prudentes, ou comme l'aveu discret de la faiblesse de l'argumentation absolue [2]. Telle la remarque que Mazzella a faite à la fin de son chapitre sur les notes de l'Église. Il faut au moins reconnaître, dit-il, qu'il n'y a aucune secte «in quam tam bene quadrent notae, quam in ecclesia romana. Haec est quae saltem propitius accedit ad primitivam ecclesiam quae, omnium confessione, est vera Christi Ecclesia [3] ».

Le P. de la Brière est un des rares auteurs qui aient donné au procédé comparatif un relief exceptionnel. Dans l'article qu'il a consacré aux notes de l'Église, le professeur de l'Institut catholique de Paris établit que c'est la religion catholique qui réalise le mieux les quatre notes. Son argumentation positive est donc, en fait, uniquement comparative. Sans doute, il parle aussi du procédé absolu, mais il n'est applicable, selon lui, que si l'on fait valoir comme notes le miracle moral, et donc en abandonnant le processus traditionnel de la *via notarum* [4].

L'emploi de trois procédés n'est pas de soi nécessaire à l'établissement de la mineure de la preuve par les notes. Le procédé absolu est même plus direct, plus approprié et plus strict. C'est lui que les apologistes préfèrent. L'existence et le maintien de deux autres procédés durant toute l'époque moderne et leur rôle capital dans certains traités de l'Église, doivent avoir une explication, qui jettera sans doute une vive lumière sur le mécanisme même de l'argument de la *via notarum*.

* * *

Lorsque les polémistes de la Réforme mettent le procédé négatif en œuvre, ils ne font qu'affirmer d'une manière qui leur paraît plus pertinente la conviction qu'ils ont d'appartenir à

---

[1] J. Perrone, *De Ecclesia et romano pontifice* (*1842*), p. 141-149.

[2] J. Milner, *The end of religious controversy* (*1818*), p. 226.

[3] C. Mazzella, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 647.

[4] Y. de la Brière, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1289-1297.

l'Église véritable [1]. Voir en ce procédé l'application de principes méthodologiques qu'ils auraient préalablement établis serait, à ce qu'il semble, entièrement inexact. Par contre, ce procédé est un des points originaux de la méthode de l'apologétique du XVII[e] siècle. Lassés des discussions qui, après un siècle, s'avéraient inutiles, les catholiques se mettent en quête d'une méthode plus courte, plus facile aussi, et indépendante des écrits scripturaires et patristiques que chacun prétendait interpréter exactement ; tandis que les uns adoptent pour tactique de montrer aux protestants leurs inconséquences, les autres, parmi lesquels la plupart des auteurs qui appliquent la méthode bibliciste, se contentent de revendiquer la présomption de vérité en leur faveur et affirment que, en conséquence, ils ont le droit de refuser toute doctrine ou toute pratique que les protestants voudraient introduire dans l'Église sans l'avoir prouvée à leur manière, c'est-à-dire, par quelque texte formel de l'Écriture [2]. La tactique est habile, observe Véron. « Exposées négativement, les preuves sont si évidentes, qu'il n'y a aucune chance pour les protestants de conclure à la vérité de leur Église : à peine les ministres trouveront-ils de quoi brouiller, pourvu qu'on les retienne dans ce détroit, spécialement si on les oblige à la preuve les premiers, comme nous avons le droit de faire. [3] » De ce principe général de controverses découle, en un cas particulier, la mise en œuvre du procédé négatif dans la preuve des notes.

Depuis le XVIII[e] siècle, la *via notarum* elle-même appelle à son aide le procédé négatif. Dès 1700, en effet, les apologistes qui essayent de prouver la vérité de l'Église au moyen de chacune des notes observent que leur démonstration est insuffisante chaque fois qu'ils l'effectuent d'une manière positive absolue. Force leur est, pour consolider leur preuve, de présenter en plus une argumentation négative ; car « licet enim forte non in singulis seorsim bonum sit argumentum positivum, écrit Pichler en 1713, bonum tamen est in singulis argumentum negativum ; ita ut ubi vel unica ex recensitis notis non reperitur, ibi vera

[1] J. Cochlée, *De vera Ecclesia Christi* (1541), fol. sign. O_3 *v*-P_2 *r*.

[2] Voir là-dessus P. Polman, *Het armamentarium van d'Astroy en het genre der polemische handleidingen uit de XVII[e] eeuw*, dans *Collectanea franciscana neerlandica*, t. II, p. 557-583.

[3] *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 379 A.

Ecclesia non sit [1] » ; et tel autre polémiste de noter, à cette occasion, que « bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu [2] ».

En somme, si les apologistes recourent au procédé négatif, c'est parce que l'imprécision du moyen terme du syllogisme rend irréalisable une argumentation absolue. Que la sainteté soit propre à l'Église véritable et qu'elle soit facilement discernable du mal et du péché, la chose est claire. Mais il est moins évident que la note de sainteté doive comporter tel degré de sainteté moyenne, un nombre de saints véritables de telle importance, et telle continuité de faits miraculeux ou merveilleux. Lorsque nous étudierons les notes en particulier, nous devrons constater que des divergences d'interprétation apparaissent entre des auteurs d'une même époque et sur des notions importantes. Comment, dès lors, appliquer positivement et absolument une telle notion à la réalité qu'est l'Église catholique ? Ou plutôt, quelle notion lui appliquer parmi toutes celles qui sont proposées au cours de quatre siècles ? On comprend que les controversistes soucieux de critiquer leur méthode, comme l'étaient ceux du XVII[e] siècle, aient largement recouru au procédé négatif. Cette dernière explication est confirmée par le fait même de l'emploi du procédé comparatif.

Les apologistes recourent au procédé comparatif, parce que le prédicat de la majeure de la *via notarum* n'est pas rigoureusement défini. Pour affirmer absolument que l'Église romaine possède telle note, il faut que les éléments de cette note, et tous ses éléments, soient clairement connus, immuables et justifiés. On montrera, plus loin, qu'ils sont imparfaitement précisés, changeants et, qui plus est, que leur définition même est insuffisamment établie. Que sert-il de dire que l'Église romaine réalise parfaitement la notion d'unité que la majeure a déterminée, si l'on n'est pas sûr de la légitimité et de la stabilité de tous les éléments que cette notion d'unité comporte ? Or, pour en rester à l'unité, la place réservée à l'idée de papauté dans cette note chez certains docteurs catholiques parisiens et chez des écrivains gallicans, par exemple, a été tout autre que celle que lui ont octroyée les manuels

[1] *Theologia polemica* (*1713*), p. 204 B.

[2] Cfr F. I. de La Chambre, *Traité de l'Église de Jésus-Christ* (*1743*), t. I, p. 319.

des professeurs romains [1]. Comment leurs successeurs auraient-ils pu en ce cas affirmer franchement et absolument : « Or, l'Église catholique vérifie parfaitement cette unité ». Laquelle ? Et s'il peut y avoir des divergences de ce genre entre catholiques, écrivait un théologien au début du XIXe siècle, pourquoi ne pourrait-il y en avoir quelques-unes entre catholiques et anglicans, ou, entre les anglicans eux-mêmes [2]. Les trois défauts de la majeure, savoir la définition imprécise, instable et insuffisamment établie du prédicat, introduisent dans la preuve des notes une certaine relativité qui rend caduque l'argumentation absolue. A ce propos, la position prise par le P. de la Brière est révélatrice ; le professeur jésuite exclut pratiquement le procédé absolu de la *via notarum*, bien qu'il en parle dans l'exposé des notes. Sa preuve absolue est tirée du miracle moral que constituent l'unité, l'universalité, la sainteté et l'apostolicité de l'Église [3]. Il y a là un glissement évident, et qui trahit, mieux que toute théorie, les difficultés que présente l'argumentation absolue.

On pourrait même se demander, si l'emploi du procédé comparatif ne constitue pas une nécessité, non seulement de fait, mais de droit. S'il est malaisé de définir les notes d'unité et de sainteté en sorte qu'elles conviennent adéquatement à l'Église catholique romaine et à elle seule, c'est peut-être, en définitive, parce que chacun des groupements chrétiens possède un coëfficient commun, qui lui vient de son christianisme même. Les distinctions juridiques qui nous sont venues d'Afrique sur la question de l'Église, du schisme et de l'hérésie, ont habitué les théologiens occidentaux à des critères de séparation que l'Orient pourrait ne pas comprendre. Une conception néo-platonicienne

---

[1] Il faudrait comparer la place de l'idée de romanité chez Y. de la Brière et J. V. Bainvel d'une part, et chez le P. de Guibert de l'autre. Voir Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*) c. 1278-1279 ; J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi* (*1925*), p. 46-47 ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 111. Comparer également les ouvrages de L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), et de C. REGNIER, *De Ecclesia Christi* (*1789*), à ceux de J. PERRONE, *De Ecclesia et romano pontifice* (*1842*) et R. CERCIA, *De Ecclesia vera Christi* (*1848*), là où ils traitent de la note d'unité et d'apostolicité. Les auteurs à tendance gallicane parlent de l'unité et de l'apostolicité des *pasteurs légitimes*, les théologiens romains passent immédiatement à la personne des papes ou même, comme Cercia, à celle du pape régnant.

[2] W. PALMER, *A Treatise on the Church of Christ* (*1838*), t. I, p. 27.

[3] *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1297-1299.

des notes de l'Église s'accommoderait aisément d'une participation graduée des non-catholiques à l'unité, à la sainteté, à l'universalité et à l'apostolicité. L'histoire ne semble pas dénier aux non-romains toute unité doctrinale, toute apostolicité, ni certes toute sainteté. Des auteurs catholiques reconnaissent expressément que ces participations sont nécessaires, puisqu'ils les rattachent au caractère fondamentalement chrétien des Églises [1]. Et tels documents pontificaux ne vont-ils pas jusqu'à affirmer que l'adhésion au siège de Rome est la grande divergence qui sépare encore de l'Église catholique les anglo-catholiques et les orientaux [2]? Nous n'avons pas à établir la mesure de vérité que ces opinions comportent. Ces faits, reconnus par des théologiens catholiques de nom, nous permettent au moins de comprendre qu'il y a une difficulté de fait et de droit à se servir du procédé absolu. C'est affirmer équivalemment le rôle capital du procédé comparatif et en expliquer la cause.

Nous avons déjà parlé indirectement du procédé absolu en examinant les deux autres procédés. Nous avons affirmé d'une part qu'il a été généralement employé, car il jouissait de la confiance des apologistes [1] et, de l'autre, que c'est les difficultés qu'il créait qui devaient souvent expliquer la mise en œuvre des deux autres procédés.

L'argument traditionnel de la *via notarum* se résume comme suit : le Christ a donné à son Église certains traits spécifiques ; ces traits, l'Église catholique romaine les possède ; elle a droit, par conséquent, au titre d'Église véritable. Ni la majeure, ni la mineure de ce raisonnement n'ont été justifiées

---

[1] Voir Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1289-1297 ; J. URBAN, *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga ecclesiam russicam* (*1907*), p. 15-17. D'ailleurs, les notes *négatives* ne sont-elles pas des notes qui peuvent être possédées par les groupements non romains ?

[2] Léon XIII écrit dans sa Lettre Apostolique *Praeclara gratulationis* du 20 juin 1894 : « ... expectatio desiderii Nostri jucundam spem inchoare, non longe abfore ut redeant, unde discessere, fide avita gloriaque vetere illustres, Ecclesiae orientales. Eo vel magis quod non ingenti discrimine sejunguntur : imo, si pauca excipias, sic cetera consentimus, ut in ipsis catholici nominis vindiciis non raro ex doctrina, ex more, ex ritibus, quibus orientales utentur, testimonia atque argumenta promamus. Praecipuum dissidii caput, de romani Pontificiis primatu » (*Actes de Léon XIII*, t. IV, p. 86-88).

avec rigueur. La majeure, parce qu'on jugeait inutile et superflu, ou malaisé, voire impossible de le faire. La mineure, parce que le procédé absolu, quoique privilégié, était, en fait et en droit, difficile à défendre, comme le prouve, entre autres indices, l'emploi concomitant des procédés négatif et comparatif durant toute l'époque moderne.

CHAPITRE V

Réduction des notes à quatre

Les apologistes du XXe siècle sont unanimes à reconnaître que l'Église possède les quatre marques, dont parle le IXe article du symbole de Constantinople : l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Cet accord des théologiens et le lien qu'ils établissent entre la Confession de foi de 381 et les notes, pourraient faire croire à l'antiquité séculaire de celles-ci. Or, au XVIe siècle, les défenseurs de l'Église de Rome énumèrent deux, trois, quatre, sept, dix, quinze, voire cent signes. Ceux-ci ont donc dû être ramenés à quatre au cours de l'époque moderne. A l'examen, il apparaît que cette réduction a été ébauchée dès le XVIe siècle, puis lentement réalisée au cours du XVIIe, admise unanimement vers 1800, et enfin stabilisée par les théologiens des XIXe et XXe siècles. Ce travail, l'*unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* du symbole l'a provoqué et dirigé dès la Réforme.

Article premier

De Herborn a Bellarmin (1529-1586) : le IXe article du symbole, principe de la réduction des notes a quatre

Dès le XVIe siècle, le groupe des notes symbolique apparaît comme un facteur de réduction des marques. Malgré la diversité du nombre des notes proposées, malgré l'existence des différents groupes, — scripturaire, lérinien, augustinien, — qui en règlent l'organisation, le schème des quatre notes, légué par le moyen âge, repris dans les commentaires du symbole, et répandu par les innombrables catéchismes, dirige la systématisation et la réduction des marques, tout particulièrement dans la seconde moitié du XVIe siècle.

L'ecclésiologie des premiers polémistes est peu fournie sur le chapitre des marques [1]; parfois même, elle est nulle. Ce que nous avons dit de l'histoire des notes de l'Église dans l'antiquité et au moyen âge nous a permis de constater qu'il eût été possible aux apologistes catholiques d'élaborer, dès le début du XVI[e] siècle, un article *De notis Ecclesiae*; les *De Ecclesia* de J. de Raguse et de J. de Turrecremata eussent pu être consultés avec avantage. Or, il n'en a pas été ainsi : les théologiens de la Réforme recommencent *ab ovo*, comme si rien de systématique n'avait été réalisé avant eux ; on leur accordera d'ailleurs volontiers que, en dehors de J. de Viterbe, de T. de Walden et des deux dominicains qu'on vient de nommer, le moyen âge leur offrait peu de ressources sur cette question. Des ouvrages généraux de polémique antiprotestante qui ne manifestent pas d'intérêt pour le problème de la vraie Église et de ses notes, — fait qu'on imaginerait mal au XX[e] siècle, — se rencontrent dans les premières années qui suivent la Réforme, et avec trop de fréquence pour ne constituer qu'un phénomène accidentel [2]. Sans doute le *Von Konziliis en Kirchen* de Luther ne paraîtra qu'en 1539 [3], et certains catholiques ont pu penser avec l'évêque de Rochester que réfuter les propositions condamnées de Luther, c'était répondre au luthéranisme [4]. Il n'en reste pas moins qu'un désaccord profond existe entre les catholiques et les réformateurs sur la conception

---

[1] Nous avons déjà esquissé l'histoire de la réduction des notes à quatre dans un article intitulé : *La notion de catholicité de l'Église dans la théologie moderne*, dans ETL, t. XIII (1936), p. 8-27. On trouvera de nombreux renseignements sur le nombre des notes au XVI[e] siècle dans S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 68-105.

[2] R. PISANUS, *Pantheologia* (*1519*) ; A. CATHARIN, *Apologia pro veritate catholicae fidei* (*1520*) ; L. CAMPESTER, *Apologia in M. Lutherum* (*1523*) ; J, COCHLÉE, *De auctoritate Ecclesiae et Scripturae* (*1524*); J. CLICHTOVE, *Antilutherus* (*1524*) et *Propugnaculum Ecclesiae adversus lutheranos* (*1526*) ; J. SICHARDUS, *Antidotum contra diversas omnium fere saeculorum haereses* (*1528*). Cette attitude singulière apparaît encore à l'état sporadique au cours du siècle. Cfr J. PERION, *Topici loci* (*1549*) ; J. GROPPER, *Isagoge ad pleniorem cognitionem universae religionis catholicae* (*1550*) et *Institutio catholica* (*1550*) ; J. VAN DEN BUNDERE se répand en trente chapitres dans son *Detectio nugarum Lutheri* (*1551*), et en trente-sept *tituli* dans son *Compendium concertationum* (*1543*), sans toucher à la question de la vraie Église. Rien non plus concernant les notes chez T. ÉLYSIUS, *Piorum clypeus adversus veterum recentiorumque haereticorum pravitatem* (*1563*), ni dans les *Loci communes* de A. HALDREIN, pas plus que dans l'*Assertio fidei catholicae* de S. VIGOR.

[3] Ed. H. BOELHAUS, dans *Luthers Werke*, Weimar, t. L (1914), p. 488-653.

[4] J. FISHER, *Assertionis lutheranae confutatio* (*1523*).

même de l'Église, désaccord parfois entrevu, mais trop négligé dans les premières répliques.

Rapidement toutefois, le *locus de Ecclesia* va passer à l'ordre du jour ; mais sans que l'attention soit attirée sur le problème des notes. « Les auteurs de la première moitié du XVIe siècle, écrit le P. Polman, ne s'occupent pas de la question de savoir où se trouve la vraie Église ; ils rejettent encore la possibilité d'une coexistence de plusieurs confessions chrétiennes et considèrent les protestants comme les membres désobéissants de l'unique Église. Aussi, pour autant qu'elle s'occupe de l'Église, la littérature polémique de cette époque traite seulement de son autorité à l'égard de la Bible [1]. »

Aborder le problème de l'Église et de son autorité, c'est amorcer, il est vrai, une comparaison avec les Églises fausses. Dire : Église romaine, vers 1530, c'est appeler à l'esprit le corrélatif que la Réforme exprime avec force dans l'expression : Église de l'antéchrist. D'où jaillit spontanément une description de l'Église de Dieu, suivie d'une autre qui dépeint la synagogue de Satan. L'Église romaine et papale est la vraie, écrit A. d'Alfeld en 1524; elle est belle, sans tache, ni ride ; elle est confiée à Pierre, qui doit la protéger contre les loups ; elle a un nom qu'on ne peut lui ravir : *catholica*. Les luthériens, au contraire, ont pour chef le diable; leur Église est celle de Caïn, de Cham, de la tour de Babel ; elle est l'obstacle prévu à l'œuvre de la rédemption ; elle est l'antre des persécuteurs et des hérétiques [2]. Les polémistes n'en restent pas longtemps à ce genre d'argumentation : les formules d'allure descriptive, telles qu'on vient d'en trouver sous la plume de A. d'Alfeld, ne leur paraissent pas être des preuves assez strictes. Nombre d'entre eux préfèrent proposer un ensemble de signes, toujours très variés, mais formés d'autres éléments, auxquels les théologiens postérieurs reconnaîtront d'ailleurs de la valeur et de l'efficacité. N. Herborn, un confrère de l'allemand A. d'Alfeld,

---

[1] P. Polman, *L'élément historique dans la controverse*, p. 289, 290. Voir J. Cochlée, *De authoritate Ecclesiae et Scripturae* (*1524*); J. Eck, *Enchiridion, Locus I, De Ecclesia et ejus auctoritate* (*1525*); P. Blomevenne, *De auctoritate Ecclesiae* (*1535*); B. Latomus, *De auctoritate Ecclesiae* (*1545*); J. C. Rutland, *Loci communes*, t. II, *De Ecclesia et ejus auctoritate* (*1559*).

[2] *Wyder den Wittenbergischen Abgot M. Luther* (*1524*), p. 27-42. Dans le même genre, voir J. Eck, *Enchiridion* (*1525*) ; A. de Castro, *Adversus haereses* (*1534*), fol. 152 *v*-158 *r* ; J. Latomus, *De Ecclesia* (*1525*), fol. 93 B-100 A ; J. Hoffmeister, *Loci communes* (*1546*), fol. 3 A-10 B.

énumère successivement l'unité, l'étendue, l'apostolicité, la visibilité [1], l'accord universel dans l'interprétation de l'Écriture, la sainteté évangélique des membres, la réalisation des prophéties, les miracles et les faits extraordinaires [2]. Avant le milieu du XVIe siècle, Louvain et Ingolstadt verront paraître encore plusieurs exposés de ce genre [3].

Les quelques textes cités montrent que les marques de l'Église présentées avant le milieu du XVIe siècle sont déjà celles que développeront plus largement les polémistes des siècles suivants. Mais il s'en faut de beaucoup que la classification en quatre notes soit acquise. Ni Herborn, ni Driedo, ni Pighi ne cherchent à fixer le nombre des notes. Les théologiens du XXe siècle, au contraire, sont unanimes à parler de quatre notes : l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Nous voudrions essayer de retracer les péripéties de cette réduction des notes à quatre.

Comme chez J. de Viterbe et chez J. de Turrecremata, le IXe article du symbole paraît être au XVIe siècle le principe de classement des marques le plus efficace. Nombre de polémistes en font le cadre de leur exposé des notes. Où trouver des notes qui

[1] Dans son *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, p. 77, S. FRANKL assure que c'est P. Canisius qui, durant le XVIe siècle, propose le premier la note de visibilité. Il semble cependant que N. Herborn la cite déjà en 1529 ; voir *De notis Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. R vj *r*-R vj *v*. De plus, l'*Opus catechisticum* (*1555*) parle de quatre propriétés de l'Église : l'unité, la sainteté, la catholicité et la communion des saints. Il n'est question de visibilité que dans la phrase d'introduction qui reprend la définition de l'Église. D'autres formes du catéchisme ne contiennent que l'énumération des quatre propriétés, sans allusion à la visibilité.

[2] *De notis Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. R iij *r*-S vij *r*.

[3] Voir le *De Ecclesia* de J. DRIEDO, dans le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 503-528. L'auteur y développe de diverses manières l'unité, l'universalité et l'apostolicité. De son côté, A. PIGHI, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (*1538*), fol. LXX *r*-CLXX *v* et *Controversiae praecipuae* (*1541*), fol. CXIII *v*-CXXIX *v*, expose les conditions de l'unité de l'Église. B. LATOMUS, à son tour, reprend l'argument de l'unité universelle (*De auctoritate Ecclesiae* (*1545*) p. 136-143). A Ingolstadt, J. COCHLÉE (*De vera Christi Ecclesia* (*1541*), fol. sign. N ij *r*-P j *v*) avance sept arguments en faveur de l'Église romaine et autant contre celle de Luther. Les sept *argumenta contra* sont les suivants : l'absence d'universalité géographique, l'origine récente, l'instabilité doctrinale, la dépendance à l'égard de l'Église romaine elle-même, l'illégitimité des ordinations, le retour à de vieilles hérésies condamnées depuis des siècles, enfin, l'absence de succession épiscopale ininterrompue. Un peu plus tard, J. ECK (*Apologia* (*1542*), fol. XI *r*) énumère comme signes évidents de l'Église de Jésus, la saine doctrine, l'usage légitime des sacrements, le lien de la paix et de la charité, l'universalité de temps et de lieu.

rendent le travail sûr, écrit le cardinal Hosius, sinon dans le symbole des Apôtres complété par celui de Constantinople; aussi, l'Église « quatuor habet notas, quibus agnosci possit et ab Ecclesia malignantium discerni [1] ». L'apparition du *Catéchisme romain*, en 1566, raffermit encore cette tendance des théologiens. On y trouve un commentaire du symbole qui, tout dogmatique qu'il est en principe, est plié aux exigences de l'apologétique. « Aperiendae sunt fidelibus, dit-il, hujus Ecclesiae proprietates, ex quibus licebit agnoscere quanto beneficio a Deo affecti sint, quibus contigerit in ea nasci atque educari. » Après avoir expliqué la catholicité de l'Église, le *Catéchisme* ajoute: « Haec igitur veluti certissima regula tradenda est, qua vera et falsa ecclesia judicetur », et, avant d'exposer l'apostolicité : « sed ex origine etiam, quam revelata gratia ab apostolis dicit, Ecclesiae veritatem agnovimus [2] ».On connaît l'autorité et la diffusion du *Catéchisme romain* : il est traduit, imité et commenté par nombre d'auteurs[3].

---

[1] *Confessio catholicae fidei christiana (1553)*, p. 28. Voir également A. PIGHI, *Controversiae praecipuae* (*1541*), fol. CXIII *r*; J. HOFFMEISTER, *Loci communes* (*1546*), fol. 3 A ; P. A SOTO, *Assertio catholicae fidei* (*1552*),fol. 112 *v* ; J. VAN DEN BUNDERE, *Scutum fidei* (*1556*), p. 86-92 ; S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei* (*1553*), t. I, p. 19-66 ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 453-499 ; J. VAN DER SLOOTEN, *Adversus haereticos* (*1558*), fol. 6 *v*-15 *v* ; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. D i *v*-Y ij *v* ; C. DOLERA, *Compendium theologicarum institutionum* (*1562*), fol. 50 *v*-54 *v* ; F. ORANTES, *Loci catholici* (*1564*), fol. 144 *r* ; T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 222 *v*-270 *r* ; M. EISENGREIN, *Ecclesia catholica vindicata* (*1576*), fol. 1 *v*-2 *r*. De ces auteurs, on rapprochera les théologiens influencés par le groupe des notes du symbole. Ainsi M. BUECHINGER énumère les notes suivantes : unité, catholicité et apostolicité (*Ecclesia* (*1556*), p. 1-8) ; S. ORZECHOWSKI signale l'unité, la catholicité et la mission sacerdotale (*Pro Ecclesia Christi* (*1546*). J. HESSELS en propose trois : l'unité, la catholicité et la sainteté (*Symboli apostolici explicatio* (*1562*), fol. 14 *r*-20 *r*) tandis que M. MEDINA énumère la catholicité, l'unité, l'apostolicité et la succession des pasteurs (*Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 173 *v*-282 *v*). S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, p. 84-85, cite encore B. HERBEST, *Nauka prawego Chrzescijanina, Art. IX et Préface*, ainsi que M. BIALOBRZESKI, *Katechizm*, p. 116-126 ; aux quatre notes du symbole, le premier ajoute les miracles et les prophéties ; le second, l'usage légitime des sacrements, le sacerdoce, l'autel et le sacrifice eucharistique.

[2] *Catechismus romanus, P. I., De fide et symbolo fidei, De art. IX*. Voir E. MANGENOT, *Catéchisme*, dans DTC, t. II, c. 1895-1968 ; HÉZARD, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, Paris, 1900.

[3] J. HESSELS, *Catechismus* (*1566*), fol. 31 *v*-38 *r* ; A. CROQUET, *Catecheses christianae* (*1575*), p. 78-80. D'après S. FRANKL (*Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, p. 87-88) sont encore sous l'influence du *Catéchisme romain* : J. TORRES, *Confessio augustana in l. IV distributa*, Dillingen, 1567, l. 1, c. 6; V. KUCZBORSKI,

A vrai dire, l'influence du IXe article du symbole, même renforcée par le succès des catéchismes, ne suffit pas à assurer au groupe des quatre notes une prédominance immédiate et définitive. A côté de la tendance de certains à ramener au groupe symbolique les marques de l'Église, une autre façon d'en envisager la présentation se dessine chez les théologiens louvanistes. Assez différents de la généralité des polémistes, qui reprenaient à l'Écriture les éléments constitutifs de leurs notes, et aux Pères les arguments qu'ils avaient invoqués contre les hérétiques des premiers siècles, ces théologiens défendent la vérité de l'Église catholique du XVIe siècle en rappelant qu'elle est en continuité ininterrompue avec la communion chrétienne une, universelle, visible et perpétuelle que l'Écriture avait décrite, et l'histoire, toujours connue. L'Église, disent-ils, est comme un tronc gigantesque qui étend ses larges branches sur le monde entier, depuis l'âge apostolique ; elle est cette continuité universelle, perpétuelle et visible, qui est née du Christ et qui couvre l'univers. De Driedo à Stapleton, les apologistes de Louvain se livrent volontiers à des amplifications sur ce thème [1]. Leur procédé est facilement reconnaissable, car il laisse dans l'ombre la note de sainteté, pour s'arrêter uniquement, mais non sous forme scolastique, à l'unité, à la catholicité et à l'apostolicité. Sans triompher du groupe des notes symbolique, cette tendance des apologistes louvanistes en a toutefois retardé l'acceptation.

En même temps, d'autres principes de classement apparaissent: les groupes de notes patristiques, qui pourraient faire concurrence au groupe symbolique. On ne peut en effet se contenter d'affirmer que l'Église est une, sainte, catholique et apostolique : il faut étoffer ces assertions. Les polémistes catholiques, en plus des textes scripturaires habituels, empruntent aux Pères ce qu'ils ont écrit de meilleur sur l'Église; le courant humaniste, les nombreuses éditions des ouvrages des Pères, les prétentions des

---

Katechizm, Cracovie, 1568, p.75-79 ; J. HOSSMAN, *Tractatus de communione sub utraque specie*, Venise, 1571 ; G. EDER, *Partitiones catechismi catholici*, Venise, 1572, p. 20 ; T. TRETER, *Typus Ecclesiae catholicae ad instar brevis laicorum catechismi*, 1573 ; J. VAN DEN BUNDERE, *Scutum fidei*, éd. 1574, p. 86 ; M. EISENGREIN, *Ecclesia catholica vindicata*, Ingolstadt, 1576, p. 123 sv., 259 sv., 320 sv.

[1] J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 503-528 ; B. LATOMUS, *De auctoritate Ecclesiae* (*1545*), p. 136-143 ; R. TAPPER, *De Ecclesiae unitate* (*1555*), p. 333 ; G. VAN DER LINDT, *De vera Christi Ecclesia* (*1572*), p. 58-63 ; T. STAPLETON, *De principiis fidei* (*1578*), p. 1-159.

réformateurs eux-mêmes les amènent bientôt à interroger les premiers siècles [1]. Ce n'est pas sans raison que J. Hoffmeister et Sixte de Sienne intitulent respectivement leurs écrits de controverse : *Loci... ad regulam et sanctorum Patrum sententias confecti* et *Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta.* Aussi, le succès du groupe symbolique est-il compromis par deux groupes patristiques, — le groupe *augustinien* et le groupe *lérinien,* — qui vont lui être juxtaposés. Décomposant le passage déjà cité du *Contra epistolam Manichaei* de S. Augustin, les apologistes y découvrent quatre notes : l'accord des peuples et des nations ; les miracles et les vertus théologales ; la succession des pasteurs ; le nom de catholique [2] ; quelques-uns ajoutent une cinquième marque, empruntée du texte qui précède immédiatement : la sincérité de la sagesse et l'intégrité de la foi [3]. Le groupe *augustinien* se trouve ainsi constitué. D'autre part, la citation du *Commonitorium primum,* dont on a parlé dans l'avant-propos, se morcelle en trois notes : l'universalité, l'antiquité et l'accord dans la foi [4].

Ce retour aux Pères, toutefois, est imparfait. On va vers leurs écrits, moins pour y trouver des cadres d'argumentation, que pour y puiser un matériel ancien et, par là, convaincant, qui puisse étoffer des schèmes déjà constitués. Les groupes patristiques se situent donc à une place secondaire dans le travail de systématisation. Bien plus, la constitution même de chacun des groupes patristiques est comme une invitation à les réduire au groupe symbolique. On pourrait aisément ramener les quatre notes de S. Augustin à l'unité, à la sainteté, à l'apostolicité et à la catholicité ; des auteurs postérieurs effectueront cette conversion [5]. A son tour, le

---

[1] Dès 1524, J. Cochlée traduit le *De unitate Ecclesiae* de saint Cyprien. Sur les éditions, traductions et études patristiques faites par les polémistes au début de la Réforme, voir P. Polman, *L'élément historique,* p. 391-408.

[2] C. Clinge, *De securitate conscientiae* (*1563*), p. 11 A-11 B ; R. Smith, *Refutatio locorum theologicorum* (*1563*), fol. 86 *v* ; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta* (*1566*), p. 748 ; A. Sorbin, *Les marques de la vraie Église* (*1567*), p. 9-43 ; N. Sanders, *The Rocke of the Church,* fol. sign. ** iij *v*-*** vj *r* ; S. Hosius, *Confessio catholicae fidei* (*1553*), p. 395-401.

[3] R. Tapper. *De Ecclesiae unitate* (*1555*), p. 334 A-B.

[4] C. Crocus, *De vera Ecclesia* (*1548*), p. 31 ; R. Tapper, *De Ecclesiae unitate* (*1555*), p. 335 A ; C. Clinge, *De securitate conscientiae* (*1563*), p. 11 B ; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta* (*1567*), p. 747 ; R. Bristow, *Motiva omnibus pernecessaria* (*1574*), n. 31, 32, 33.

[5] Ainsi J. Wiggers, *Commentaria de virtutibus theologicis* (*1645*), p. 121 A.

groupe lérinien pourrait se transformer en catholicité, apostolicité et unité ; toutefois, en réalité, c'est à la seule note de catholicité que se réduira fréquemment le *quod semper, ubique et ab omnibus*, qui se métamorphose en catholicité de temps, de lieu et de personnes [1]. Aussi, dès 1580, le groupe symbolique a-t-il repris son importance : l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité sont longuement décrites par les auteurs influents [2].

Vers cette même date une classification des arguments maniés dans la controverse ecclésiologique s'organise, et ce, en fonction du groupe symbolique. Les théologiens essayent de ramener à l'unité les divers groupes de notes qui servaient de matériel doctrinal aux polémistes, — le groupe scripturaire, les groupes patristiques et le groupe symbolique, — et les trois manières dont ils vont y parvenir favorisent le groupe tiré du symbole. Quelques polémistes, on l'a déjà noté, réussissent à faire passer le groupe lérinien dans la note de catholicité ; les ouvrages de G. Eder, de L. Faunt et de S. Sokolowski en témoignent à leur tour [3]. D'autres juxtaposent différentes marques, dont celles du groupe symbolique, mais en donnant à celles-ci une préférence marquée. Ainsi, S. Sokolowski distingue les *vera signa*, — le groupe symbolique, — des *insignia verae ecclesiae*, — une vingtaine, non strictement nécessaires [4]. D'autres enfin, dépassant cette phase de la systématisation, réalisent la réduction, — ou l'affirment réalisable, — non par absorption, ni par prédominance, mais par intégration de tous les éléments des marques dans les quatre notes du sym-

[1] J. VAN DER SLOOTEN, *De retinenda fide* (*1555*), fol. sign. K iij *v* ; M. MEDINA, *Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 174 *r* ; J. GROPPER, *Institutio catholica* (*1550*), p. 16.

[2] Par exemple, le *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), de L. FAUNT, jésuite anglais, professeur à Posnan ; il consacre deux cents pages à la question des quatre notes. S. SOKOLOWSKI venait d'écrire un *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), assez parent avec l'ouvrage de L. Faunt. En 1577, le professeur louvaniste J. DE LENS publie son *De una Christi in terris Ecclesia* ; une centaine de pages sont consacrées à l'exposé des quatre notes. Le premier volume des *Controverses* de R. Bellarmin sort de presse en 1586, comprenant entre autres une *controversia de Ecclesia* qui est encore citée par les catholiques et plus encore par les non-romains au XX[e] siècle. Enfin, en 1591, l'oratorien italien T. BOZIO publie un énorme *De signis ecclesiae Dei* qui utilise abondamment les *Annales* de Baronius, oratorien également.

[3] G. EDER, *Apostolische Bekandtnuss* (*1573*), p. 76-85 ; L. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 168 ; S. SOKOLOWSKI, *De vera ac falsa Ecclesia* (*1582*), p. 263-265.

[4] *De vera et falsa Ecclesia*, p. 231.

bole de Nicée-Constantinople. Il y a sept signes de la vraie Église, déclare L. A. Faunt : la visibilité nette et pour tous, la diffusion par toute la terre, l'antiquité, l'apostolicité, la vocation et l'ordination légitime des pasteurs, la sainteté et l'unité ; ils sont parfaitement réductibles aux quatre notes du symbole [1]. J. Powodowski déclare que ses vingt-quatre notes se ramènent normalement à quatre [2]. Bellarmin enfin énumère quinze marques : le nom même de catholique ; l'antiquité ; la durée longue et ininterrompue ; l'amplitude ou multitude des croyants ; la succession des évêques dans l'Église de Rome, depuis les Apôtres jusqu'à nous ; l'accord avec la doctrine de l'Église ancienne ; l'union des membres entre eux et avec leur chef ; la sainteté de vie des pères de la religion catholique ; la gloire des miracles ; la lumière prophétique ; l'aveu des adversaires eux-mêmes ; la fin misérable des ennemis de l'Église ; la félicité temporelle de ses défenseurs. Ces quinze notes, ajoute-t-il, peuvent se réduire « ad illas quatuor, quae communiter a recentioribus assignantur ex symbolo constantinopolitano, unam, sanctam, catholicam et apostolicam ». On remarquera le *communiter* [3].

Depuis le milieu du XVIe siècle, les commentaires des symboles, les catéchismes et la systématisation théologique mettent en avant le groupe des notes tirées du symbole et semblent en faire le cadre d'organisation de toutes les marques mises en œuvre au cours de la polémique. Il nous reste à montrer comment la réduction va s'effectuer lentement, avant de triompher absolument dans l'apologétique, au déclin du XVIIe siècle.

---

[1] *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 168.

[2] Cfr S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, p. 92. Reprenant les vingt-quatre signes de son compatriote S. Sokolowski, J. Powodowski, dit Frankl, les a de nouveau analysés avec finesse, pour les synthétiser ensuite dans le cadre du groupe symbolique.

[3] *Controverses* (*1586*), c. 1339. Bellarmin rappelle plusieurs fois la réductibilité des notes (*l. c.*, c. 1347 A et 1350 B). De plus, l'ordre même selon lequel les notes sont énumérées indique que l'auteur expose successivement la catholicité, l'apostolicité, l'unité et la sainteté. Aux *Controverses* de Bellarmin se rattachent les *Controverses* de S. François de Sales (*Controverses de S. François de Sales écrites de sa main et prêchées en les années 1594-1595*). L'ordre des chapitres est tel qu'on y retrouve sans peine, l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. S. François de Sales dit dans une de ses lettres qu'il possède les *Controverses* de Bellarmin et qu'il en dépend. (*Œuvres de S. François de Sales*, éd. Annecy, 1892, *Lettres*, t. IV, p. 127, d'après J. Brodrick, *Saint Peter Canisius (1521-1597)*, Londres, 1935, p. 250).

Article II

De Bellarmin a Nicole (1586-1706) : réalisation lente de la réduction des notes

Malgré les ferments nombreux qui semblaient devoir la hâter, la réduction des marques à quatre ne se réalise que péniblement durant le XVII[e] siècle. A côté des apologistes qui reçoivent le groupe des notes symbolique, il en est d'autres, nombreux et influents, qui ne l'adoptent pas, parce que la controverse vivante s'accommode mal d'une systématisation rigide.

En 1591 déjà, l'oratorien italien T. Bozio annonçait triomphalement au pape qu'il avait découvert cent signes de l'Église [1], Durant tout un siècle, l'Allemagne [2], la Pologne [3], l'Angleterre [4].

[1] *De signis Ecclesiae, Préface.*

[2] J. Coccius propose quatre notes, mais non celles du symbole ; ce sont la succession indéfectible et ininterrompue de la hiérarchie, l'accord perpétuel dans la foi, la sainteté de la vie et la présence permanente de miracles *(Thesaurus catholicus (1600)*, p. 983-1138). J. Kahl, lui, développe quatorze *criteria* : la vraie Église, dit-il, possède la loi divine entière et pure ; elle montre le moyen d'éviter le péché ; elle est ancienne ; les miracles confirment sa foi ; les prophéties se réalisent en elle ; sa doctrine est cohérente ; ses ennemis même la reconnaissent comme vraie ; Satan et le monde la haïssent ; mais elle riposte admirablement ; ses ennemis sont punis ; ses martyrs ont une patience inouïe ; ses fondateurs sont saints ; ses membres reconnaissent humblement leurs défauts ; ils ont l'aide de l'Esprit *(Pro sacrosancta catholica romana Ecclesia (1601)*, p. 17-81). Voir aussi S. Heis, *Volumen acatholicorum XX articulorum (1607)*, p. 181-183 ; G. Sciop-pius, *Ecclesiasticus (1611)*, p. 179-254 ; B. Chavasse, *De notis certissimis verae religionis (1611)*, p. 664-808 ; J. Barclay, *Paraenesis ad sectarios (1617)*, p. 34-112. Les marques de la vraie Église, pour J. Scheffler, c'est l'apostolicité, l'identité de la doctrine avec celle du Christ, la reconnaissance de son authenticité chrétienne par les autres hommes, la reconnaissance du Pape par ses subordonnés, l'indéfectibilité, la visibilité ininterrompue, le nom même que lui donnèrent les apôtres *(Ecclesiologia (1677)*, t. II, Tract. XXX, p. 3 sv.) ; dans un autre passage ce sont les miracles qui manifestent la véritable Église *(o. c.*, t. I, Tract. VIII, *Von den unabsonderlichen Zeichen der wahren Kirche*, p. 245-285); tantôt encore, c'est sa catholicité *(o. c.*, t. I, Tract. IV, *Wegweiser zu der Katholischer Kirche*, p. 107-116).

[3] Dans ses *Conciones* le prédicateur P. Skarga expose trois signes : le bon ordre (= unité), la durée (= universalité de temps et stabilité organique) ; la grandeur (= universalité ethnologique et unité sociale). Dans son *Invitatio* au contraire, il en énumère sept : l'antiquité, l'unité, la succession ininterrompue, la catholicité, la sainteté morale, la sainteté héroïque et les miracles. Cfr références et résumé dans S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, p. 100-101.

[4] Le *Relectio scholastica (1596)* de T. Stapleton signale quatre notes : l'an-

les Pays-Bas [1], l'Italie [2], la France [3] enfin produisent des écrits de polémique, et non des moindres, sans que la question de la vraie Église se ressente du schème des quatre notes.

Pour comprendre ce fait, il faut se rappeler d'abord que, malgré la tendance du XVIe siècle à faire prédominer le groupe symbolique, certains théologiens avaient pensé et écrit sans tenir compte

tiquité, la succession épiscopale, l'universalité et l'unité. (*o. c.*, p. 556-582). Quelques années plus tard, le *The Protestant's Apologie* (*1608*) de J. BRERCLEY en propose onze : l'universalité, la continuité ininterrompue, la visibilité, la succession des pasteurs, l'unité, la conversion des païens, les miracles, la sainteté des membres, la sainteté de doctrine, l'indéfectibilité et l'inerrance dans la foi (*o. c.*, p. 477-639).

[1] Pour l'augustin liégeois J. B. DE GLEN, les marques, c'est l'antiquité, la succession continue, les honneurs et le respect déférés à l'Église par les rois et monarques chrétiens (*Démonstration de la vraye Église* (*1597*), p. 172-181). De façon plus systématique, L. LEYS rassemble quelques raisons qui doivent permettre à tout homme loyal de retrouver, parmi les communions chrétiennes, la vraie Église. Ce sont : l'effort vers la perfection individuelle, l'opposition au péché, la sainteté du culte, les miracles, la conversion des païens, le nom et la réalité de la catholicité, la succession épiscopale ininterrompue, l'accord des docteurs (*Quae fides et religio sit capessenda* (*1609*), p. 8-52). M. A CORONA, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), p. 58-275, expose quinze *characteres*.

[2] A côté de T. Bozio, citons le cardinal P. PAZMANI, qui enseigne à Rome, au Collège grec, de 1603 à 1607 ; dans sa *Theologia scholastica*, il a quelques pages sur les notes de l'Église ; celles-ci sont au nombre de sept : la sainteté, l'unité des membres, la catholicité de temps, l'universalité de lieu, l'universalité de personnes, la perpétuité indéfectible, l'infaillibilité (*o. c.*,p. 486-490). F. SUAREZ, lui, en note huit : cinq qui viennent de l'Écriture et trois des Pères. Les cinq signes sont ceux que promet le Christ dans *Mc.* XVI, 17 ; les trois marques patristiques sont l'antiquité, la stabilité et l'universalité de lieu (*Defensio fidei catholicae*, p. 39 B-40 A). A Naples, le dominicain D. GRAVINA (*De Ecclesiae notis*, (*1632*), p. 705-784) en énumère six : l'unité, la sainteté, les miracles, l'universalité de lieu et de personnes, l'universalité de temps, la succession apostolique.

[3] L'archevêque de Paris A. FRÉMYOT en compte sept : l'antiquité, la durée, la visibilité, l'universalité, la succession ininterrompue, l'unité de foi et les miracles (*Discours des marques de l'Église* (*1610*), fol. 13 *v*-72 *r*). Du Perron énumère plusieurs fois les marques suivantes : éminence, antiquité, perpétuité, universalité, multitude et étendue, communion avec le siège de Pierre, succession ininterrompue, unité (*Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 19, 28, 91, 163, 580). Le jésuite F. VÉRON (*Méthodes des controverses* (*1638*), p. 332 B-336 B) signale l'étendue dans l'univers, la visibilité, la communication avec le siège de Pierre, la succession des chaires, la multitude, l'antiquité, l'union dans l'Église visible, la sainteté de doctrine et de vie, les miracles et le nom de catholique. Enfin le cardinal Richelieu, dans sa *Méthode la plus facile* (*1651*), p. 71, énumère les quelques marques suivantes : antiquité, perpétuité, suite ininterrompue de pasteurs légitimes, inerrance, sainteté de doctrine et « beaucoup d'autres choses que la lumière naturelle pourrait apprendre toute seule ». Voir encore G. BAILE, *Catéchisme abrégé des controverses* (*1607*), p. 48-52 ; G. MARTIN, *La face de l'Église primitive* (*1650*), p. 80-86.

de ce courant. N. Cunerus Petri, par exemple, en avait énuméré quatorze : la visibilité, l'unité sociale, la hiérarchie légitime, le pouvoir sacré, la sainteté, l'antiquité, la catholicité, l'unité de doctrine, l'union avec l'Église des apôtres, la soumission au siège de Rome, l'unité de la foi, l'unité plus forte que celle des réformés, les miracles, l'absence de faits et dires déraisonnables dans l'Église catholique [1]. De son côté, N. Sanders avait développé six *egregiae et singulares praerogativae* : « altitudo et sublimitas, splendor et claritas, latitudo et immensitas, successio et perpetuitas, consensio et unitas, invicta fides et constantia », tandis que son compatriote T. Stapleton, dans son *De principiis fidei* (*1578*), en avait exposé deux : « quod sit visibilis semper et conspicua societas a prima sua propagatione crescens per orbem terrarum » et « perpetuitas, seu ininterrupta fidelium successio » [2].

D'ailleurs, les Pères non plus n'avaient pas utilisé le schème du symbole dans leur exposé des signes de l'Église. C'est tantôt par la catholicité, tantôt par la succession apostolique ou même par la perpétuité visible qu'ils avaient répondu aux hérétiques de leur époque. Ce n'est donc pas la fréquentation des écrits patristiques qui aurait pu conduire nos auteurs à suivre rigoureusement le cadre tracé par le groupe symbolique.

De plus, le travail de systématisation entrepris vers 1585, tout en étant favorable au groupe symbolique, n'en avait pas assuré la réalisation. Lorsque S. Sokolowski avait juxtaposé le groupe du symbole et divers caractères de l'Église, en accordant la préférence au groupe symbolique, il avait néanmoins proposé, en fait, vingt-quatre signes ; et lorsque L. A. Faunt, J. Powodowski et Bellarmin avaient affirmé la réductibilité de leurs marques aux quatre du symbole, ils n'en avaient pas moins décrit, respectivement, sept, vingt-quatre et quinze signes.

On a également signalé le goût particulier des théologiens louvanistes du XVIe siècle pour la description de la durée ininterrompue de la communion catholique visible, de préférence aux énumérations systématiques. Telle est aussi la tendance du cardinal Du Perron au début du XVIIe siècle et de Nicole dans son *Traité de l'Unité de l'Église*. Leurs ouvrages auront une diffusion et une importance considérables, qui peut rendre compte pour une part de l'arrêt dans la réduction des notes à quatre.

---

[1] *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*), fol. 1 *r*-38 *v*.

[2] N. SANDERS, *De visibili monarchia Ecclesiae* (*1571*); T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), fol. 112.

A côté des écrits des controversistes, il est encore certains ouvrages de convertis luthériens et calvinistes devenus défenseurs de l'Église romaine qui exposent *les motifs de la conversion à la religion catholique romaine du sieur...* Parfois ces écrivains réduisent les motifs de leur conversion aux quatre notes [1] : habituellement cependant, ils sont beaucoup plus libres dans le développement de leurs idées [2].

Enfin, le mouvement même de la controverse paraît expliquer pour une part la lenteur de la réduction. Durant la majeure partie du XVIe siècle, les catholiques avaient discuté en s'aidant de tous les schèmes doctrinaux dont ils pouvaient disposer. Mais dès la fin du XVIe, l'attaque se fait plus méthodique ; pour réfuter les idées de Jacques Ier, comme pour répondre à la théorie de Jurieu, Du Perron, Nicole et Bossuet n'extraient du matériel légué par le XVIe siècle que les éléments strictement nécessaires à leur controverse.

Il ne faudrait pas croire cependant que l'exposé des quatre notes, tel que nous l'avons trouvé chez J. de Lens, chez S. Sokolowski ou chez Grégoire de Valence, n'ait pas progressé dans la polémique du XVIIe siècle. Nombreux sont les auteurs pour qui les marques de l'Église sont l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, soit strictement [3], soit avec quelques va-

---

[1] Voir les résumés d'ouvrages donnés par A. RAESS, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. XIV, p. 7, 48, 72, 82.

[2] G. DE LA COULTURE, *Rescriptions faictes entre M. G. de la Coulture, lillois, depuis son retour du calvinisme et M. A. l'Escaillet (1588)*; J. PISTORIUS, *Motifs édifiants, chrétiens et bien fondés pour lesquels nous avons abandonné la doctrine luthérienne* ; DE SPONDE, *Déclaration des principaux motifs qui ont induit le sieur de Sponde à s'unir à l'Église catholique (1595)* ; J. REIHING, *Muri civitatis sanctae seu fundamenta XII (1615)* ; G. MARTIN, *La face de l'Église primitive (1650)* ; DE LA PARRE, *Les motifs de la conversion du sieur de la Parre, ci-devant ministre à Montpellier (1666)* ; E. BRÉGUET, *Motifs de la conversion à la foi catholique du sieur E. Bréguet, ci-devant ministre de la Religion P. R. (1676)*.

[3] F. COSTER, *Catechismus (1604)*, p. 39-40 ; B. CHAVASSE, *Professio verae et orthodoxae fidei (1613)*, p. 133-189 ; J. G. HUNTLAY, *Controversiae christianae fidei (1612)*, p. 230-237 ; R. BELLARMIN, *Explicatio symboli apostolici (1617)*, p. 119-124 ; L. FORER, *Symbolum catholicum (1622)*, p. 80-81 ; J. CAMUS, *L'avoisinement des protestants vers l'Église (1640)*, p. 38-44 ; J. DE LA COUTURE, *Epitome controversiarum (1643)*, p. 22-58 ; J. DU VERGER, *Le défenseur de la religion catholique (1658)*, p. 56-99 ; PEPANOS DIMITRI, *In illud symboli : « Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*, p. 4-15 ; T. LEENAERDS, *Unicae Christi sponsae integritas et sanctitas (1664)*, p. 233-261 ; B. D'ASTROY, *Armamentarium augustinianum (1664)*, p. 470-494 ; B. VETWEIS, *Speculum*

riantes [1] ; tellement nombreux même, qu'on pourrait croire à un progrès rapide de la réduction des marques. A la vérité, ces auteurs n'ont pas l'importance qu'on serait tenté de leur donner : ce sont des commentateurs du symbole, — dont le IXe article est devenu polémique à cause des circonstances, — et les auteurs de manuels classiques d'apologétique qui adoptent le groupe des quatre notes, parce qu'ils se copient.

Puisque la controverse vivante du XVIIe siècle, celle des grands polémistes et celle des convertis, est moins favorable au groupe des quatre marques ; puisque, d'autre part, ce groupe fleurit facilement dans les commentaires du symbole et dans les manuels, on peut croire que, après la disparition de la vraie polémique, lorsque se livrera la controverse des traités contre une hérésie abstraite et stylisée, le schème du symbole se fixera partout sans difficulté.

Article III

De Nicole a nos jours : acceptation unanime, justification et hiérarchisation des quatre notes

Depuis Nicole, les théologiens, — les apologistes aussi bien que les dogmaticiens, — acceptent unanimement le groupe des quatre notes empruntées au symbole. La réduction, ainsi réalisée, est renforcée par la disparition des autres groupes de marques et par la stabilité que le traité *De Ecclesia* acquiert définitivement au XVIIIe siècle. Au XIXe siècle, elle est confirmée dogmatiquement par certains documents ecclésiastiques, et rationnellement par le lien que l'on découvre entre les quatre causes et les quatre notes. Elle est enfin couronnée par l'essai de hiérarchisation des marques entrepris par les dogmaticiens.

---

verae Ecclesiae (*1664*), p. 83 A-92 A ; I. Da Luz, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 267-365 ; Matthieu de St-Quentin, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1664*), p. 52-174 ; A. & P. Walenburch, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), t. II, p. 173 A-182 B.

[1] J. Hamilton, *A facile traictise* (*1600*), p. 143-146 ; M. Bécan, *Manuale controversiarum* (*1623*), p. 38 B-39 B ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 141-148 ; R. de Arriaga, *Tractatus de fide* (*1650*), p. 98 B-99 B ; Dominique de S. Thomas, *De Ecclesia* (*1670*), p. 148 A-148 B.

Dès la fin du XVIIe siècle, nombre d'apologistes adoptent le groupe des marques symbolique [1], et ce mouvement s'affirme de plus en plus au XVIIIe et au XIXe siècles [2]. Rares sont ceux qui ne suivent pas ce courant [3]. Doit-on conclure de tout cela que le chapitre *De notis* en est au XVIIIe siècle au même point qu'à

[1] A. Burghaber, *Theologia polemica* (1678), *Controversiae XV-XXIII de Ecclesia*, p. 109-128 ; A. Belin, *La vérité de la religion chrétienne* (1683), p. 176-192 ; N. M. Pallavicino, *Difesa della Chiesa cattolica* (1687), p. 378 B-474 A ; J. L. Lucchesini, *Centum evidentia signa verae fidei* (1688), t. I, p. 1-180 ; de ces cent signes, 16 ressortissent à l'unité, 26 à la sainteté, 40 à la catholicité et 18 à l'apostolicité ; *Cursus theologiae capucino-seraphicae* (1698), p. 22-25.

[2] P. E. Astorini, *De vera Ecclesia Jesu Christi* (1700), p. 4-118 ; F. Libère de Jésus, *Controversiae dogmaticae* (1701), p. 160 A-185 B (aux quatre notes, il joint les miracles) ; B. Fibus, *Demonstratio tripartita* (1700), p. 514-644 (aux quatre notes, il joint la romanité, les miracles et les martyrs) ; T. Du Jardin, *Geloof-geschillen* (1710), p. 206-352 (quatre notes et les miracles) ; G. Pichler, *Theologia polemica* (1713), p. 198 B-313 B ; A. Matthaeucci, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (1712), p. 3 B-15 A ; J. B. Pozzollo, *Rationale romani pontificis* (1716), p. 576-663 ; P. Nicole, *Instructions théologiques* (1706), p. 412-446 (quatre notes et, en outre, la visibilité, l'indéfectibilité et l'infaillibilité, p. 447-471) ; H. Tournély, *De Ecclesia Christi* (1726), p. 17 B-41 A ; Jérôme de S. Augustin, *Controversiae polemicae seu dogmaticae* (1737), p. 94 A-126 B ; M. Gerbert, *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae* (1760), p. 478-480 ; H. S. Gerdil, *Exposition des caractères de la vraie religion*, c. 333-335 ; C. Sardagna, *Theologia dogmatico-polemica* (1770), t. II, p. 306-398 ; L. Bailly, *De Ecclesia Christi* (1776), p. 95-320 ; A. Valsecchi, *La verità della Chiesa cattolica* (1787), p. 63-260 (avec, en outre, la perpétuité et l'infaillibilité, *o. c.*, p. 294-335) ; C. Regnier, *De Ecclesia Christi* (1789), c. 249 ; N. Bergier, *Église*, dans *Dictionnaire théologique* (1688), t. II, p. 376 B-380 B ; L. de La Hogue, *De Ecclesia Christi* (1816), p. 10-81; G. de La Luzerne, *Dissertation sur les Eglises catholique et protestantes* (1816), t. I, p. 107-388 et t. II, p. 5-165 (quatre notes, ainsi que la visibilité) ; J. B. Bouvier, *De vera religione et de Ecclesia* (1818), p. 282-307 ; J. Milner, *The end of religious controversy* (1818), p. 121-224 ; F. L. Liebermann, *Demonstratio catholica* (1821), p. 265-300 ; A. de Bulsano, *Institutiones theologiae dogmaticae* (1852), p. 674-694 ; R. Cercia, *De Ecclesia vera Christi*, (1848), p. 301-352 ; J. Perrone, *De locis theologicis* (1838), p. 99 A-100 A ; A. Martinet, *Demonstratio religionis et Ecclesiae catholicae* (1859), p. 458, 487-520 ; P. Murray, *De Ecclesia Christi* (1860), p. 585-604 ; F.-X. Schouppe, *Elementa theologiae dogmaticae* (1862), t. I, p. 175, 179-185 ; F. Hettinger, *Apologie des Christentums* (1867), t. II, p. 472-476 ; L. Brugère, *De Ecclesia Christi* (1873), p. 288-291 ; V. Gatti, *Institutiones apologetico-polemicae* (1867), t. III, p. 448-541.

[3] Les notes, d'après E. Amort, sont la « probabilité », l'unité, l'infaillibilité, les miracles et la sainteté évangélique qui caractérisent l'Église catholique (*Demonstratio critica religionis catholicae* (1744), p. 35 sv.). Quant à S. Alphonse, il choisit un ensemble de notes qui se prêtent aux effets oratoires : la sainteté de la doctrine, la conversion du monde, la stabilité du dogme, le témoignage des prophéties et des miracles, la constance des martyrs (*Évidence de la foi catholique démontrée par ses signes de crédibilité* (1767), p. 391-515).

la fin du XVIe, au moment où le mouvement de réduction se dessinait nettement ? Il ne semble pas. Les auteurs de la fin du XVIe siècle avaient affirmé la réductibilité des marques aux quatre notes ; ceux du XVIIIe réalisent cette réduction. De plus, la stabilité de celle-ci est mieux assurée. Les groupes augustinien et lérinien sont devenus généralement le matériel d'ornementation d'une doctrine qui semble tenir par elle-même, grâce à la vigoureuse organisation de ses éléments. Le groupe scripturaire s'est transformé en un groupe de propriétés de l'Église : l'infaillibilité, la visibilité et l'indéfectibilité sont maintes fois rassemblées sous ce titre. Les miracles et les prophéties, enfin, sont devenus des critères de la vraie religion, grâce à la constitution de l'apologétique à deux degrés.

On aura remarqué sans doute que nous n'avons cité jusqu'ici que les apologistes, qui sont, parmi les théologiens, ceux qui se défont le plus facilement des cadres reçus. A leur suite, les auteurs scolastiques recopient inlassablement dans leurs *Theologiae* l'exposé des quatre propriétés de l'Église, devenues, même chez eux, à cause de la prédominance de la polémique, quatre notes [1]. Deux d'entre eux contribuent à leur manière à la fixation du groupe symbolique. Non contents de classer les marques de l'Église d'après le IXe article du symbole, ils trouvent à ce classement une explication profonde, métaphysique. Depuis que les notes avaient été présentées sous la forme du groupe symbolique, on pouvait s'attendre à voir les auteurs scolastiques rechercher la raison dernière de cette coïncidence. En 1687, le jésuite N. M. Pallavicino, du collège romain, écrivait : « tre proprietà assegnano i Filosofi all'ente : l'uno, il vero, il buono, sotto le quali si comprehende l'universalità, percioche l'essere è un concetto generico comune a tutte le cose. Tre proporzionali proprietà convengono

[1] G. Hérinckx, *Summa theologica scholastica et moralis* (*1660-1663*), t. II, p. 78 A-91 A ; F. Henno, *Theologia dogmatica, moralis et scholastica* (*1708*), t. I, p. 203 A-204 A ; G. Antoine, *Theologia universa speculativa et dogmatica* (*1723*), t. I, p. 526-567 ; B. Schmier, *Sacra theologia scholastico-polemico-practica* (*1737*), t. I, p. 12 A-31 B ; J. Preingue, *Theologia speculativa et moralis* (*1744*), t. IV, p. 162-168 ; R. Billuart, *Summa S. Thomae* (*1746-1751*), t. III, p. 304 B-308 B ; T. de Charmes, *Theologia universa dogmatica-moralis* (*1751*), t. I, p. 213-239 ; C. Oberndorfer, *Theologia dogmatico-historico-scholastica* (*1762*), t. I, p. 151-171 ; D. Schram, *Compendium theologiae dogmaticae, scholasticae et moralis* (*1768*), t. I, p. 55-67 ; *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis wirceburgensis* (*1771*), t. I, p. 98-109 ; M. Gazzaniga, *Praelectiones theologicae* (*1763*), t. I, p. 228-254.

alla Chiesa Romana : l'esser una, l'esser santa, l'esser universale : a queste conseguisce l'esser apostolica [1]. » Un peu plus tard, le carme Libère de Jésus décrit plus longuement le lien physique qui unit l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité [2]. Les auteurs ne s'exercent donc que dans l'examen approfondi des propriétés. Au XX[e] siècle, le travail sera poussé plus à fond par l'école dominicaine, et sur les notes elles-mêmes.

L'acceptation du groupe des notes symboliques est surtout renforcée par l'importance et la stabilité qu'acquiert définitivement dans les disciplines théologiques le traité *De Ecclesia.* Le XVI[e] siècle, tout en ayant vu dans l'Église l'institution du salut, et, plus encore, la règle de la foi, n'avait examiné le *locus de Ecclesia* que superficiellement. L'importance centrale du traité de l'Église, affirmée depuis longtemps, n'avait été reconnue pratiquement qu'à la fin du XVII[e], en France, dans la controverse avec les calvinistes. Les matériaux abondants que ces controverses avaient accumulés s'intègrent progressivement dans l'ecclésiologie classique. Le *De Ecclesia,* qui s'était trouvé placé en appendice au *De Fide* ou parmi les *Loci theologici,* devient finalement indépendant, à cause de son étendue [3]. Le XIX[e] siècle se chargera d'en faire le grand traité qui ouvre la porte à tous les autres [4]. Ainsi, au lieu de représenter quelques pages d'un petit *locus de Ecclesia,* perdu parmi trente autres *loci,* l'exposé des quatre notes forme un chapitre important d'un traité de théologie fondamentale.

* * *

Au XIX[e] siècle, ce ne sont plus seulement les auteurs qui parlent de quatre notes : les documents ecclésiastiques officiels

---

[1] N. M. Pallavicino, *Difesa del Pontificato romano e della Chiesa cattolica* (*1687*), t. II, p. 377 A.

[2] Libère de Jésus, *Controversiae dogmaticae adversus haereses utriusque orbis occidentis et orientis* (*1701*), t. I, p. 73 A, écrit : « De proprietatibus tractemus, quibus qualitas innotescat. Et fere tot sunt proprietates Ecclesiae quod ens metaphysicum sequuntur illo symboli comprehensae : Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. » En ce qui concerne la signification métaphysique de chacune des propriétés, cfr p. 73 A, 108 A, 136 A, 140 A et 145 B.

[3] Voir J. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System,* p. 100-104.

[4] Voir J. Ranft, *o. c.,* p. 104-109.

semblent les couvrir de leur autorité. Dans son encyclique aux évêques d'Angleterre, en septembre 1864, Pie IX écrit : « Vera Jesu Christi Ecclesia quadruplici nota, quam in symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur ; et quaelibet ex hisce notis ita cum aliis cohaeret, ut ab eis nequeat sejungi ; hinc fit, ut quae vera est et dicitur catholica, unitatis simul, sanctitatis et apostolicae successionis praerogativa debeat fulgere[1] ». Six ans après, les Pères du concile, approuvant la preuve de l'Église par elle-même, — celle qu'on a appelée depuis la *via empirica*, — en donnent une description qui n'est pas sans ressemblance avec le schème symbolique. Aussi les apologistes rattachent-ils le *per admirabilem propagationem... et catholicam unitatem* à la catholicité et à l'unité, le *per eximiam sanctitatem et inexhaustam foecunditatem* à la note de sainteté, et le *ob invictam stabilitatem* à l'apostolicité. Sans doute, les notes ont alors la valeur d'un miracle moral. Le schème quaternaire est devenu un moyen artificiel de dénommer les diverses faces du miracle éclatant de l'Église ; mais il a triomphé [2].

Enfin, les théologiens scolastiques mettent le sceau à la fixité du groupe symbolique en découvrant à celui-ci une justification métaphysique. On a indiqué déjà qu'un essai dans ce sens avait été tenté par quelques auteurs à l'aube du XVIIIe siècle ; les quatre attributs de l'Église avaient été mis en regard des quatre propriétés essentielles de l'être. Au XXe, c'est vers la théorie des quatre causes que les apologistes se dirigent de préférence. C. Pesch et A. Straub, par exemple, savent à l'occasion rapprocher les quatre causes des quatre marques. « Ratione originis, écrit Pesch, ecclesia est essentialiter apostolica ; ratione constitutionis, ecclesia est una ; ratione efficientiae extensivae et externae, ecclesia est catholica ; ratione efficientiae intensivae et internae, ecclesia est sancta » [3]. Straub écrit qu'il y a quatre notes : « Prout attenditur aut ecclesiae materia, multitudo hominum catholica, aut forma ecclesiae interna, quae est unitas ; aut principium unitatis ab origine insitum, quod est apostolicum ; aut efficientia ad finem instar formae objectivae appetendum, quae

---

[1] Voir H. Denziger-C. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, n. 1686.

[2] Voir p. 115-117.

[3] *Compendium theologiae dogmaticae* (*1913*), t. I, p. 173.

est sancta [1] ». On le voit, forme, matière, fin, efficience, tout le vocabulaire s'y trouve. Cependant, c'est au P. Gardeil qu'il était réservé de présenter, à la fin du XIXe siècle, la justification métaphysique du groupe des notes symbolique dans sa forme achevée et complète. Dans un cours autographié de 1885-1886, le théologien dominicain organise un traité de l'Église *secundum quatuor causas*, comme l'annonce le titre du manuscrit [2]. L'Église a pour cause finale sa mission de sanctification et de glorification ; pour cause matérielle, les hommes, ses sujets ; pour cause efficiente, l'apostolat, — au sens étymologique du mot, — du Christ, des Apôtres et de l'Église hiérarchique ; pour cause formelle enfin, l'autorité qui s'exerce par le magistère, le ministère et le gouvernement ecclésiastiques. A ces quatre composants essentiels de l'Église catholique, le P. Gardeil rattache les quatre marques, les reliant par ce moyen aux quatre causes : la sainteté, à la cause finale ; l'universalité, à la cause matérielle ; l'apostolicité, à la cause efficiente ; et l'unité à la cause formelle. A. de Poulpiquet, dans son *Église catholique* [3], obéit à des principes identiques à ceux qui ont dirigé le travail P. Gardeil, son maître, tout en en variant l'application : d'après lui, c'est la sainteté et non pas l'unité qui doit être reliée à la cause formelle.

Néanmoins, la nécessité du groupe symbolique, que son rattachement aux quatre causes paraît appeler, est toute relative. A notre connaissance, les auteurs qui ont poussé aussi loin l'approfondissement de la doctrine des marques ne sont guère nombreux. Certains se refusent même expressément à entrer dans cette voie [4]. Et l'histoire ne semble pas leur donner tort. Ce que nous avons dit du nombre des marques proposées par les apologistes des XVIe et XVIIe siècles montre bien qu'on croyait possible de prouver la vérité de l'Église catholique sans recourir aux notes tirées du symbole. Le cardinal Hosius a choisi ces dernières, écrit M. Bernacki, mais il estimait également celles d'origine augusti-

[1] *De Ecclesia Christi* (*1912*), t. II, p. 824.

[2] A. Gardeil, *Tractatus apologeticus de Ecclesia, visibili societate, secundum quatuor causas*. Le manuscrit de ce cours donné par le théologien dominicain en 1885-1886 nous a été aimablement prêté par le R. P. Congar, professeur au Saulchoir.

[3] A. de Poulpiquet, *L'Église catholique* (*1923*), p. 145-192.

[4] « On a parfois essayé, écrit M. Rivière, d'ailleurs sans résultat, d'établir entre elles une corrélation logique » (*Église*, dans DPSR, t. II, c. 1047).

nienne [1]. De même, au concile du Vatican, les Pères se sont arrêtés à une description du miracle de l'Église qui a pu être ramenée à l'unité, à la sainteté, à la catholicité et à l'apostolicité [2] ; mais ils étaient prêts à accepter la formule suivante, qui n'eût certes pas rendu possible la réduction : « Quin etiam Ecclesia per se ipsa magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et

[1] « En s'attachant à ces quatre notes de l'Église(l'unité, la sainteté, l'universalité et l'apostolicité), écrit BERNACKI, Hosius, d'ailleurs, ne les regarde pas comme exclusives. C'est ainsi qu'il rapporte, en terminant, l'énumération des notes proposées par saint Augustin, savoir *consensio populorum, auctoritas miraculis inchoata... et successio sacerdotum,* sans faire effort pour relier ces caractères à ceux qu'il a exposés antérieurement. Il semble les apprécier autant que les autre notes traditionnelles ; car « ils sont certainement propres à l'Église, dit-il, de telle sorte qu'aucune hérésie ne peut les revendiquer ». Ce qu'il prouve en les appliquant à l'Église et aux confessions chrétiennes dissidentes. C'est dire que le cadre des quatre notes n'avait pour lui rien d'absolu. S'il l'adopte de préférence à tout autre, c'est sans doute à cause de sa simplicité. Dans l'ensemble, les apologistes catholiques devaient en juger comme lui » (*La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius,* p. 128-129). Plusieurs apologistes du XVI[e] siècle considèrent le IX[e] article du Symbole fait du « sanctam Ecclesiam catholicam » auquel les Pères auraient ajouté « unam... et apostolicam ». S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei* (*1553*), p. 28 ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 453 ; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. D_1 *v*-D_2 *r.* ; G. EDER, *Apostolische Bekandtnuss* (*1573*), p. 67 ; J. P. CAMUS, *L'avoisinement des protestants vers l'Église romaine* (*1640*), p. 38-39 ; F. PANIGAROLA, *Lettioni supra dogmi* (*1584*), fol. 18 *v* ; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 187.

[2] On reconnaîtra à cela l'influence du cardinal Dechamps. Lui aussi, dans ses œuvres, décrit l'unité de l'Église, sa catholicité, son apostolicité et sa sainteté, sous l'aspect de miracle moral. Voir *La démonstration de la foi ou entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne,* le *Premier entretien,* p. 1-117, consacré à l'unité, l'universalité et la perpétuité, ainsi que le *cinquième entretien.* p. 411-524, où il est question uniquement de la sainteté. Au terme de ces cinq entretiens, il conclut : « La grande thèse est épuisée, car nous avons vu que l'unité, la perpétuité, l'universalité et la sainteté de l'Église sont des faits constants et manifestement surhumains, où l'on trouve toujours la preuve directe et permanente de la révélation ». A quoi l'« ÉCRIVAIN », que le cardinal mettait en scène, répondit : « La thèse est épuisée, j'en conviens. Cependant, le grand fait de l'Église contient une foule d'autres faits, qui prouvent directement aussi leur origine divine, et rendent ainsi surabondante la démonstration catholique de la révélation chrétienne ». Il introduisait ainsi un *Sixième entretien* au cours duquel les « autres faits » allaient être exposés ; ce sont les moyens de salut variés et divins de l'Église, la réponse qu'elle donne à tous les problèmes vitaux de l'humanité, l'Eucharistie, la confession, l'amour du Christ, l'obéissance au Pape, l'incapacité de la science à prendre la foi chrétienne en défaut (*o. c.*, p. 525-593). On voit par là que le cardinal Dechamps, tout en marquant sa préférence pour les quatre signes du groupe symbolique, n'excluait pas tout autre classement des caractères de l'Église. Sur la description du fait merveilleux de l'unité de l'Église, on lira aussi *De la certitude en matière religieuse ou la question religieuse résolue par les faits.*

legationis testimonium irrefragabile, tum jugi vaticiniorum de ea existentium complemento, tum mira sua origine et dilatatione, tum innumerabilium suorum martyrum testimonio, tum intemerata inter perennes infensissimosque hostes conservatione, tum doctrinae unitate, praecelsa plurimorum filiorum suorum sanctitate, certissimisque miraculis per eos patratis, quae absque peculiari Dei interventu explicari non possunt [1] ».

* * *

Les quatre notes étant reçues unanimement, il convenait de couronner l'effort qui avait conduit à les reconnaître, en les hiérarchisant. Cette question de la hiérarchie des marques est inconnue avant le XIX[e] siècle. Au XVII[e], en effet, d'autres groupes font encore concurrence au groupe symbolique. Le XVIII[e] est surtout attentif à la défense de la vraie religion. Le XIX[e] même n'a que certaines esquisses de hiérarchisation, et il faut attendre *l'Église catholique* (*1923*) du dominicain A. de Poulpiquet pour en avoir une construction systématique. En outre, on se tromperait en croyant que tous les traités *De Ecclesia Christi* indiquent la place qui revient à chacune des marques ; les auteurs ne s'intéressent à ce classement que lorsqu'ils rapprochent le groupe des quatre notes de celui des quatre causes, comptant arriver, par ce moyen, à en éclairer ce qu'elles ont d'essentiel. Leurs conclusions sont fort diverses, puisqu'elles mettent alternativement en relief l'unité, la catholicité, l'apostolicité et la sainteté. Mais ce travail même nous fait saisir sur le vif la méthode de l'apologétique.

J. Perrone introduit dans la doctrine des notes la primauté de

---

[1] *Acta et Decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani*, c. 161. Le *schema* primitif de la *Constitution : De fide catholica* ne comportait que ces mots : « Quin etiam Ecclesia per se ipsa magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et legationis testimonium irrefragabile » (*o. c.*, c. 73). Deux Pères proposèrent d'expliquer la teneur de ce texte. L'un suggéra d'ajouter : « per suam nempe mirabilem propagationem, tum sanctitatem eximiam et in omnibus bonis inexhaustam foecunditatem, tum et catholicam unitatem, invictamque stabilitatem,...» (*o. c.*, c. 161) et l'autre, le texte que nous citons dans notre exposé (*o. c.*, c. 161). La première de ces propositions ayant été acceptée, le rapporteur jugea inutile d'encore enregistrer la seconde : « Sed huic emendationi, explique-t-il, quae paulo fusior apparet, acceptatione prioris, jam est satisfactum, et nunc hic potest excludi (*o. c.*, c. 180). Ce que les Pères ratifièrent à l'unanimité (*o. c.*, c. 181). Le choix d'un texte réductible aux notes du groupe symbolique est donc tout à fait accidentel.

l'unité. Selon l'*ordo geneticus* des marques, auquel ses *Praelectiones theologicae* consacrent quelques lignes, l'unité est la note-mère, dont les trois autres tirent leur origine. L'unité, c'est le corps et l'âme de l'Église ; la sainteté en est la vie ; l'universalité, l'identité permanente et universelle ; l'apostolicité, l'origine et la source [1]. Ce relief donné à l'unité est une des manifestations de la tendance qu'ont les théologiens romains à faire de la papauté, centre unifiant de l'Église, l'élément essentiel de la notion d'unité. Sans entrer dans des considérations aussi cohérentes que celles fournies par les apologistes romains, le jésuite G. Wilmers semble voir dans la catholicité un résumé de trois marques. Elle contiendrait d'abord l'unité, cela s'entend ; l'idée d'origine apostolique aussi, et enfin l'unicité, puisqu'il ne peut exister qu'une seule Église universelle et apostolique [2]. J. Pesch, un autre jésuite allemand, donne la première place à l'apostolicité. C'est d'elle, dit-il, que naissent les autres notes; l'apostolicité est *ontologice primaria*, quoique une autre note,— la sainteté, par exemple,— puisse jouir d'une priorité logique [3]. Le dominicain français A. de Poulpiquet n'est pas d'accord avec J. Pesch ; à son avis, la sainteté est la première des notes, ontologiquement. Peut-être avait-il eu connaissance des *Institutiones theologicae* de Dobmayr, qui tenait une position identique pour le fond à la sienne. Pour ce dernier, en effet, la catholicité découlait de la sainteté, parce que l'action sanctifiante ne peut être limitée, ni temporellement, ni spatialement ; cette catholicité, en outre, ne se peut comprendre sans l'unité, qui elle-même ne se conçoit pas sans l'union aux apôtres par le moyen d'une série ininterrompue de pasteurs [4].

---

[1] *De Ecclesia et romano pontifice* (1842), p. 89; il écrit : « Adnotamus tres posteriores notas *virtualiter* includi in priori, nempe in unitate, atque ab ea tamquam communi fonte dimanare. Etenim, si unitas, quae a principio auctoritatis constituitur, caput simul et membra complectitur, necnon corpus et animam, profecto sequitur, Ecclesiam, quae pro nota characteristica habet unitatem, debere pariter tamquam notam suam habere sanctitatem, qua dignoscitur ipsam vivere, necnon catholicitatem, ut ipsius Ecclesiae cognoscatur semper et ubique identitas, ac demum apostolicitatem ratione ejusdem originis ac doctrinae. »

[2] G. Wilmers, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 558-559.

[3] C. Pesch, *Institutiones propaedeuticae ad S. Theologiam* (*1894*), p. 241, écrit : « Ex apostolicitate sua sponte nascuntur aliae notae Ecclesiae, unde *ontologice apostolicitas est nota primaria*, aliae vero secundariae, quamvis logice alia nota, et imprimis sanctitas, possit potiorem partem obtinere in manifestanda hominibus vera Ecclesia Christi. » Il ne montre pas comment se fait le passage de l'apostolicité aux autres notes.

[4] Voir *Institutiones theologicae*, au t. I, p. 274-275 : « Sanctitatem finem

Le principe de la primauté de la sainteté de l'Église, repris par de Poulpiquet, le conduit à traiter *in extenso* de la hiérarchie des notes [1]. La connaissance parfaite d'un être s'obtenant par la connaissance de ses quatre causes, écrit-il, toute société possède à sa manière les causes matérielle, formelle, efficiente et finale. A ce point de départ, on reconnaît le disciple du P. Gardeil. La cause matérielle d'une société, ce sont les individus qui la composent ; la cause efficiente, c'est l'autorité qui crée l'unité dans cette multitude et l'empêche de rester une masse éparse ; la cause formelle, — qui s'identifie avec la cause finale, car *forma et finis coïncidunt*, — c'est le bien commun poursuivi par les membres de la collectivité [2]. L'Église étant une société, on y rencontre nécessairement toutes les causes constitutives d'un organisme social. Et comme les causes matérielle et efficiente ne représentent que les éléments génériques de cet organisme, les causes finale et formelle seront constituées par l'élément spécifique de l'Église, concrètement, par la sanctification des hommes : la sainteté est donc le fondement de toutes les notes. Mais comment le théologien dominicain rattache-t-il chacune des notes à celle de sainteté? C'est dans ce travail qu'apparaît le plus clairement l'indépendance de l'apologétique du XXe siècle à l'égard de la méthode traditionnelle. La sainteté fonde l'unité, écrit de Poulpiquet, parce que les moyens de réaliser l'union des chrétiens réclament d'être mis en œuvre par des personnes vertueuses et désintéressées, et parce que l'autorité elle-même, créatrice de l'unité, doit être établie dans la vertu. La sainteté fonde aussi la catholicité, parce que celle-ci est un universalisme spirituel, ennemi des individualismes, des particularismes politiques, raciques et nationaux, qui lient l'Église à la matière. Enfin, elle domine l'apostolicité, en ce sens que les successeurs des apôtres doivent être non seulement légitimes, mais en harmonie d'esprit avec ceux dont ils revendiquent les pouvoirs et la mission [3]. Toute métaphysique qu'est cette

Ecclesiae respicit. Ipsa autem sanctitas limitari nec debet nec potest sive loco sive tempore ; simulque disparitatem et dissentionem excludit ; adeoque et universalitatem simul ac unitatem exigit. Unitas denique non obtinetur, nisi religio et Ecclesia ab apostolis sub Petro ortae sunt in mundo, ita in eorum successoribus sub Petro successore perdurent. »

[1] *L'Église catholique* (*1923*).

[2] *O. c.*, p. 147-152.

[3] *O. c.*, p. 153-190. Ces pages sont à lire entièrement. On admirera l'art avec lequel le P. de Poulpiquet renouvelle les notions des notes d'unité et d'apostolicité afin de les relier à la sainteté de l'Église.

hiérarchisation des notes, elle n'est pas, semble-t-il, immuable ; nous avons vu plus haut que le P. Gardeil faisait de l'unité, la cause formelle de l'Église véritable.

La mise en relief des quatre notes alternativement, ainsi que l'application de la causalité formelle à l'unité et à la sainteté par des auteurs d'une même école, semblent indiquer que la hiérarchisation des notes est un travail complexe, et que la vérité en ce domaine n'a pas encore été atteinte. Peut-être en serait-on plus près en ne voyant dans le rapprochement de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité, qu'un fait accidentel. Il ne semble pas, d'ailleurs, que ce soit uniquement l'amour de la vérité qui ait aiguillé les théologiens vers des considérations du genre de celles de A. de Poulpiquet. En recensant l'*Église catholique* de son confrère décédé et après avoir indiqué les divergences qui séparaient le P. Gardeil de son auteur, le P. Bliguet terminait par cette conclusion : « Quoi qu'il en soit, il y a là des considérations fort attachantes et fort suggestives sur la métaphysique des notes [1] ». Ces quelques mots sont peut-être plus suggestifs encore que les considérations dont parle le distingué dominicain.

Le chemin parcouru depuis Cochlée et Eck est considérable. Alors que les polémistes du XVIe siècle avaient réuni dans le *locus de Ecclesia* un ensemble varié et disparate de qualités à peine définies, ceux du XXe siècle développent avec force détails, dans un traité de théologie fondamentale, quatre notes, qui sont confirmées par les documents ecclésiastiques et par la raison, et hiérarchisées par les dogmaticiens. Le facteur déterminant de cette réduction à quatre est le schème du groupe symbolique, qui dépend lui-même du IXe article du symbole de Constantinople. Ce schème, toutefois, n'a pu s'imposer à l'ensemble des apologistes que vers 1800, lorsque, les autres groupes ayant été écartés et la grande controverse anticalviniste étant close, les manuels et les traités eurent repris l'exposé des marques que les commentaires du symbole et les catéchismes avaient déjà esquissé.

[1] M. J. Bliguet, *Bulletin d'apologétique*, dans RSPT, t. XII (1923), p. 343.

DEUXIÈME PARTIE

LES QUATRE NOTES DE L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

La note de sainteté

L'histoire de la note de sainteté à l'époque moderne n'a pas été faite. Les quelques pages que C. Walter lui a consacrées dans son *Tentamen historicum circa notas Ecclesiae* sont insuffisantes. Le *Die Heiligkeit der Kirche im* 19. *Jahrhundert* de C. Kempf est plutôt une œuvre de documentation et d'édification. Les dissertations sœurs de E. Dublanchy et de E. Hugon sur l'axiome : «hors de l'Église, point de salut», se placent à un point de vue plus scolastique qu'historique. Enfin, les renseignements nombreux qu'a réunis M. S. Frankl ne valent que pour le XVI[e] siècle et ne sont pas organisés [1].

Du XVI[e] au XX[e] siècle, la note de sainteté marque une très sensible évolution. Quoique très complexe dans les premières années de la Réforme, elle ne comporte pas encore l'idée des miracles. Au déclin du XVI[e] siècle, elle est l'objet d'une critique partielle sans doute, mais assez radicale cependant pour influencer toute l'apologétique moderne : les éléments inaptes à constituer une note sont écartés successivement. Quant aux miracles, auxquels les auteurs avaient fait appel dès la seconde moitié du XVI[e] siècle, ils semblent acquérir une importance croissante et proportionnée à la vigueur du travail d'élimination. Grâce à l'action progressiste des théologiens parisiens du XVIII[e] siècle, ils vont même devenir l'élément prédominant, voire exclusif,

---

[1] Cfr C. WALTER, *o. c.*, p. 25-28 ; C. KEMPF, *o. c.*, Einsiedeln, 1928 ; E. DUBLANCHY, *o. c.*, Bar-le-duc, 1895 ; E. HUGON, *o. c.*, Paris, 1907 ; S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 114-119. Concernant la note de sainteté chez Bellarmin, voir J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 189-194.

de la note positive de sainteté. Cette évolution est la conséquence du travail continuel auquel les apologistes se sont livrés afin de rendre la note parfaitement visible et propre à leur Église ; concrètement, par la nécessité dans laquelle ils se sont trouvés de distinguer en tout leur Église des Églises d'Orient.

ARTICLE PREMIER

LE SEIZIÈME SIÈCLE : CONSTITUTION D'UNE NOTION DE SAINTETÉ ET CRITIQUES FRAGMENTAIRES

L'histoire de la doctrine des notes au XVIe siècle comporte deux périodes assez distinctes. De 1520 à 1580 environ, les définitions sont vagues, parce que élaborées à la hâte par des apologistes affairés ; de 1580 à 1600, elles sont critiquées partiellement, sous la pression d'une polémique plus exigeante. La note de sainteté marque une évolution assez semblable à celle des notes en général. Chez les premiers polémistes, elle est riche de contenu : elle comprend tous les éléments que la propriété médiévale de même nom avait comportés [1], et en particulier l'idée de *firmitas*; par contre, elle inclut rarement les miracles. Malgré cela, le rôle qu'on lui attribue est secondaire, pour des motifs que nous essayerons de déterminer. Au déclin du XVIe siècle, elle est critiquée en chacun de ses éléments constitutifs, exception faite toutefois pour les miracles, dont le relief est de plus en plus accusé.

Les apologistes contemporains de la Réforme décrivent la sainteté que le Christ a promise à son Église. D'après les Écritures, l'Église de Jésus est belle, immaculée, sans rides ni souillures. Le Christ s'est sacrifié pour elle, afin de la sanctifier ; il s'est élu un peuple, afin de le rendre saint et immaculé ; sa prédication est une parole de vie ; son œuvre, une rédemption. Les Apôtres sont des saints et des martyrs ; ils ont transmis à leurs successeurs tous les moyens de sanctification. L'Église, enfin, a conservé intacte la doctrine révélée, et ardent le zèle pour la rédemption du monde. Bref, la description se développe comme une paraphrase autour de quelques citations scripturaires [2]. De temps à

[1] Nous parlons de l'idée médiévale d'*Ecclesia sancta*, et non des *sancti*.

[2] Voir A. D'ALFELD, *Wijder den wittenbergischen Abgot M. Luther* (*1524*), p. 29-30 ; N. HERBORN, *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. R viij *r*-S iij *v* ; M. VEHE, *Assertio quorumdam axiomatum* (*1535*), fol. sign. B iv *v* ; J. ECK,

autre, un auteur énumère systématiquement les divers genres de sainteté. L'Église est consacrée à Dieu, écrit Hosius; le Christ est son chef; elle vit de l'Esprit-Saint; elle est le corps mystique du Christ; elle possède tous les moyens de sanctification : la doctrine, les sacrements, le culte, les préceptes; ses membres sont saints; sa doctrine n'est pas corrompue; enfin, elle a résisté à tous les assauts du schisme et de l'hérésie [1]. Cette note de sainteté a beaucoup d'affinité avec la *conditio* de même nom qu'on rencontre chez J. de Turrecremata, et aussi, — si l'on excepte l'idée de *firmitas*, — avec la *sanctitas* définie par S. Thomas dans son *Expositio in symbolum apostolorum* [2]. Son application à l'Église de Rome ne semble faire aucune difficulté sérieuse. Après avoir décrit l'Église sainte que le Christ a voulue, les apologistes concluent sans hésiter que telle est bien l'Église catholique du XVIe siècle. Les raisons d'identifier l'Église de Rome avec celle du Christ, et l'Église hérétique avec celle de Satan, semblent s'imposer à eux avec une évidence que rien n'obscurcit; à leurs yeux, les protestants ne sont qu'un chaînon de la longue série d'hérétiques et de schismatiques que le Christ avait annoncés et vaincus d'avance.

Ce concept de sainteté met en vedette la fermeté avec laquelle l'Église résiste aux assauts de l'hérésie et des persécutions, — idée que les auteurs du XXe siècle ont rangée dans la notion d'apostolicité, — tandis qu'elle évoque à peine les miracles, qui forment aujourd'hui l'essentiel de son contenu [3]. Dire que les

Apologia (*1542*), fol. XI *r*; J. HOFFMEISTER, *Loci communes* (*1546*), fol. 8 *r*-10 *r*; P. A SOTO, *Assertio catholicae fidei* (*1552*), fol. 112 *v*-118*v*; J. VAN DEN BUNDERE, *Scutum fidei* (*1556*), p. 88-90; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 481-486; J. VAN DER SLOOTEN, *Adversus haereticos* (*1558*), fol. 12 *r*-13 *v*; C. CLINGE, *Loci communes* (*1559*), p. 177-178; M. MEDINA, *Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 160 *v*-161 *v*; J. TORRES, *Confessio augustiniana* (*1567*), p. 24 *v*-30 *rv*; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*), *XIV^a Proprietas*, fol. 35 *v*-38 *v*; E. AUGER, *Catechismus* (*1569*), p. 48-49; A. CROQUET, *Catecheses christianae* (*1573*), p. 79-80; G. EDER, *Apostolische Bekandtnuss* (*1573*), p. 71-75.

[1] S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei* (*1553*), p. 28-30; P. A SOTO, *Defensio catholicae confessionis* (*1557*), fol. 20 *r*-23 *v*; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. F i *r*-F ij *v*; C. DOLERA, *Compendium theologicarum institutionum* (*1561*), fol. 52 *r*-53 *v*; T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 235 *v*-236 *r*.

[2] JEAN DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia (1489)*, fol. 12 *r*-16 *v* et S. THOMAS, *o. c.*, p. 223 A-B.

[3] M. S. FRANKL arrive à la même conclusion en ce qui concerne le cardinal Hosius, qui, le premier, a donné aux notes de l'Église un développement imposant. Après avoir rappelé que l'on découvre certes dans l'ensemble de l'œuvre de l'évêque de l'Ermland un recours aux faits miraculeux en faveur de l'Église

miracles ne sont pas inclus dans la sainteté de l'Église ne signifie pas qu'ils ne sont pas nommés parmi les *signa*. Bien au contraire : le groupe augustinien les mentionne [1] ; l'idée des prophéties les appelle aussi [2]. Mais la *nota sanctitatis*, parce qu'elle est biblique, ne les englobe pas ; les citations empruntées à cette occasion aux textes scripturaires ne lient pas les prodiges à la sainteté ; elles s'entendent plutôt, a écrit C. Walter, de la pureté externe et sociale de l'Église chrétienne [3]. A l'opposé, l'idée de stabilité est fréquemment rappelée. L'Église est *sancta*, écrivent les apologistes, c'est-à-dire, *sancita*, ou ferme, stable, car elle est *columna et firmamentum veritatis*. Par là, ils entendent affirmer que la doctrine catholique est indéfectible, nonobstant les efforts des hérétiques, ou que l'organisme ecclésiastique maintient sa stabilité malgré les persécutions et les attaques de tout genre dont il est l'objet [4]. Depuis longtemps, l'étymologie du terme *sanctus* était l'occasion du rapprochement des notions de fermeté et de sainteté. S. Isidore de Séville, dans ses *Étymologies*, appelait *sanctum* « quod constat esse sancitum » [5]. Et comme il est, avec Boèce et Bède, le trait d'union doctrinal entre l'antiquité et le moyen âge scolastique, la définition qu'il donnait allait réap-

---

catholique, il ajoute : « Fatendum est quidem ejusmodi explanationem minime explicite in capite, ubi sanctitas tamquam nota ex professo tractatur, reperiri, nihilominus ex dictis copiose in operibus Cardinalis dispersis apparet conceptum ejus hac in quaestione formari posse. » *(Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, p. 115).

[1] S. Hosius, *De Traditionibus* (*1553*), dans *Opera*, t. I, p. 397 ; R. Tapper, *De Ecclesiae unitate* (*1555*), p. 334 ; C. Clinge, *De securitate conscientiae catholicorum in rebus fidei* (*1563*), p. 11 ; R. Smith, *Refutatio locorum theologicorum Ph. Melanchthonis* (*1563*), fol. 86 *v*; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta* (*1566*), p. 748 ; A. Sorbin, *Les marques de la vraie Église catholique* (*1567*), fol. 20 *v*-25 *v* ; C. Petri de Brouwershaven, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*), fol. 33 *v*.

[2] Par exemple, chez N. Herborn, *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. S v *v* et S vj *v* ; Bellarmin, *Controverses* (*1586*), c. 1389 et 1400 ; A. Possevin, *Responsiones ad nobilissimi viri interrogationes* (*1581*), p. 325 B ; S. François de Sales, *Controverses* (*1594-1595*), p. 306 et 320.

[3] *Tentamen historicum circa notas Ecclesiae* (*1792*), p. 27.

[4] M. Vehe, *Assertio quorumdam axiomatum* (*1535*), fol. sign. B iv *v* ; S. Hosius, *De fide* (*1553*), dans *Opera*, t. I, p. 28-29 ; Van de Velde, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 481-482 ; P. a Soto, *Defensio catholicae confessionis* (*1557*), fol. 19 *v*-21 *v* ; M. Cromer, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. F ij *r* ; C. Dolera, *Compendium theologicarum institutionum* (*1562*), fol. 52 *r* ; T. Beaux Almis, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 235 *v* .

[5] PL, t. LXXXII, c. 544. Sur l'influence de S. Isidore, voir L. Allevi, *L'influenza dell'ultimo dei patri S. Isidoro di Siviglia* († 636), dans *Scuola cattolica*, t. LXIV (1936), p. 448-461.

paraître dans le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe et dans la *Summa de Ecclesia* de Jean de Turrecremata [1]. La *sanctitas firmitatis* est donc parfaitement traditionnelle.

Le rôle de la note de sainteté dans le chapitre *De notis* est secondaire ; l'unité, la catholicité et l'apostolicité semblent captiver toute l'attention des apologistes. Intérêt d'à-propos, dira-t-on peut-être. Les apologistes catholiques auraient eu mauvaise grâce à insister beaucoup sur la sainteté de l'Église au moment même où éclatait le mécontentement des chrétiens contre les fautes du clergé *in capite*, et où les décrets disciplinaires du concile de Trente reconnaissaient officiellement ces griefs. En réalité, la vue des grosses tares morales dont souffre l'Église de Rome n'ébranle pas la certitude que les apologistes ont de sa sainteté. Celle-ci, pensent-ils, ne doit pas être identifiée avec la sainteté parfaite que le Christ a promise à l'Église glorieuse; les Écritures, en de nombreux passages, attestent que l'Église terrestre comprend des *mali* aussi bien que des *boni* [2]. De plus, une abondante littérature la défend déjà dans plusieurs de ses manifestations : les écrits de polémique ont fréquemment pour objet la justification des moyens de sanctification de l'Église, moyens qui sont une des formes de sa sainteté [3]. La présence réelle, le sacrifice

---

[1] S. THOMAS, *In symbolum apostolorum*, dans *Opera*, t. XXVII, p. 223; J. DE VITERBE, *De regimine christiano* (*1301-1302*), p. 134-135 ; J. DE TURRECREMATA *Summa de Ecclesia* (*1489*), fol. 12 *r*.

[2] Il est impossible de citer tous les auteurs qui justifient par l'Écriture le mélange dans l'Église des *bons* et des *mauvais*, depuis le *Malleus in haeresim lutheranam* (*1524*) de J. FABER (*o. c.*, fol. XIII-XIV) jusqu'au *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*) de L. FAUNT (*o. c.*, p. 355-360). Citons, entre autres, J. COCHLÉE, *De vera Christi Ecclesia* (*1541*), fol. sign. P ij *v*-P iij *r* ; S. HOSIUS, *Confessio fidei catholicae* (*1553*), dans *Opera*, t. I, p. 28 ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 486-495 ; P. A SOTO, *Defensio catholicae confessionis* (*1557*), fol. 23 *v*-53 *r* ; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*), fol. 13 *v*-16 *v*; T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 236 *r*-242 *v* ; G. EDER, *Apostolische Bekandtnuss* (*1573*), p. 71-73.

[3] Voir N. HERBORN, *De notis verae Ecclesie* (*1529*), fol. sign. R viij *r*-S *r* ; M. VEHE, *Assertio quorumdam axiomatum* (*1535*), fol. sign. B iv *v* ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 493 ; P. A SOTO, *Defensio catholicae confessionis* (*1557*), fol. 20 *r*, 20 *v*, 22 *r* ; C. CLINGE, *Loci communes* (*1559*), p. 177-178 ; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. F i *rv* ; N. SANDERS, *The Rocke of the Churche* (*1567*), fol. sign. *** vj *rv* ; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*), fol. 9 *v*-13 *v* ; M. EISENGREIN, *Ecclesia catholica vindicata* (*1576*), fol. 2 *r*.

de la messe, les sept sacrements, la prière publique, les vœux monastiques et le célibat ecclésiastique, la doctrine des indulgences et du purgatoire, la dévotion aux saints et à la Vierge, la pratique des bonnes œuvres sont des thèmes que les gros ouvrages d'érudition, comme les plus humbles *loci communes*, reprennent sans arrêt. Les polémistes que l'on interrogerait sur le peu d'attention qu'ils paraissent accorder à la note de sainteté pourraient répondre avec assez de vérité qu'ils en parlent continuellement.

Le hasard même veut qu'elle ne soit mentionnée expressément que dans le groupe symbolique, alors que l'unité, la catholicité et l'apostolicité sont reprises par chacun des trois autres schèmes.

Enfin, le crédit qu'on lui fait est fort divers. Tout assurés qu'ils sont de la pureté de leur Église quand ils la considèrent dans son ensemble, les premiers polémistes hésitent quand ils en détaillent les manifestations chez les fidèles. Ils hasardent quelques remarques, se permettent certaines concessions, risquent de courtes critiques. Ces discussions, qui portent toutes sur la sainteté des membres, sont résumées par le théologien d'Ingolstadt Martin Eisengrein, dans son *Ecclesia catholica vindicata*, ouvrage qui reflète bien la position du XVIe siècle [1].

Si l'on demandait à un auteur du XXe siècle de critiquer la notion de sainteté de l'Église, telle qu'elle se présentait au XVIe, il en entreprendrait une simplification rigoureuse. Il supprimerait la sainteté, au sens de consécration à Dieu, parce qu'elle n'est pas visible ; celle qui vient de la présence de l'Esprit dans les âmes parce que les hérétiques de bonne foi la partagent avec les catholiques ; celle que possède l'Église de par ses fondateurs, le Christ et les Apôtres, puisque les protestants sont comptés parmi les chrétiens ; enfin, celle que produisent les sacrements, les lois, la morale même, parce que ces éléments sont communs à l'Église orthodoxe et à l'Église catholique. Eisengrein, au contraire, dans les vingt-sept difficultés auxquelles il répond, revient régulièrement à la présence de pécheurs dans l'Église : à ce point de vue, il est parfaitement représentatif des apologistes qui lui sont contemporains. Ceux-ci, préoccupés avant tout de prouver

---

[1] Le chapitre IX, intitulé *Objectiones adversariorum contra sanctitatem Ecclesiae earumque solutiones*, s'étend de la page 205 *v* à 241 *v*. Sur M. Eisengrein, lire L. Pfleger, *Martin Eisengrein*, Fribourg-en-Brisgau, 1908. Dans son article sur Eisengrein (DTC, t. IV, c. 2232-2233), A. Humbert ne signale pas l'existence de l'*Ecclesia catholica vindicata*.

leur idée de la sainteté inhérente aux chrétiens, font appel aux paraboles de l'Écriture qui prédisent le mélange des *boni* et des *mali* ; l'un d'eux tient même ce mélange pour une marque de la vraie Église[1]. Mais comme les protestants en appellent de leur côté aux mêmes textes inspirés, ils sont obligés d'expliquer leurs arguments scripturaires. Toute leur interprétation se réduit à ceci. Il y a dans l'Écriture deux notions de sainteté, qui visent deux états de l'Église. La sainteté parfaite, totale, excluant tout péché, est l'apanage de l'Église glorieuse du ciel, tandis que l'Église de la terre se prépare et se purifie progressivement de ses imperfections. Les membres de la première sont vivants, justes, sans aucun péché ; ils sont de l'Église *numero et merito* ; ils sont vraiment des *membra Ecclesiae* ; ils sont *in Ecclesia et de Ecclesia.* Les autres sont arides, morts ; ils sont de l'Église *numero et non merito* ; ils sont des *partes Ecclesiae,* plutôt que des membres ; ils sont *in Ecclesia,* mais non pas *de Ecclesia*[2]. Malgré cela, l'Église peut être appelée sainte, parce que le nom donné à un groupement lui vient de la partie qui est, non la plus nombreuse, mais la meilleure, la principale : *ex meliori, ex principali, ex potiori parte*[3]. Ce conflit entre catholiques et protestants est dominé par des ecclésiologies différentes ; le mélange des *boni* et des *mali,* qui contredit la conception de l'Église invisible des prédestinés, est en parfaite harmonie avec l'idée de la communion visible et terrestre des baptisés[4].

La *sanctitas membrorum,* ainsi interprétée, n'est pas encore une marque de l'Église ; elle doit, pour le devenir, vérifier les conditions que la réplique catholique aux *signa* des protestants faisait apparaître peu à peu et, notamment, la visibilité parfaite. Aussi, M. Medina, dans son *Paraenesis christiana (*1564*),*

---

[1] Cfr C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio (1567), V*[a] *Proprietas : Commixtio bonorum et malorum,* fol. 13 *v*-16 *v.*

[2] M. EISENGREIN, *o. c.,* fol. 205 *v*-241 *v,* passim. P. A SOTO, *Defensio catholicae confessionis (1557),* fol. 23 *v*-43 *v.*

[3] Cfr S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei (1553),* p. 28 ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae (1555),* p. 483 ; P. A SOTO, *Defensio catholicae confessionis (1557)* ; C. DOLERA, *Compendium theologicarum institutionum (1562),* fol. 52 *v* ; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio (1567),* fol. 16 *v* ; M. EISENGREIN, *l. c.* et T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo (1573),* fol. 247 *v.*

[4] Voir W. HOENIG, *Der katholische und der protestantische Kirchenbegriff in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* 1894. Du point de vue des seuls protestants, voir E. RIETSCHL, *Das Problem der unsichtbar-sichtbare Kirche bei Luther,* 1932.

proclame-t-il que ni les dehors de la piété, ni le martyre et la mort pour le Christ, ni même les miracles ne peuvent témoigner de façon absolue en faveur de la vérité de la doctrine des hérétiques [1]. Ce cas, isolé certes, révèle une tendance des polémistes. Pour rendre la note plus facilement perceptible, ceux-ci s'attachent à l'aspect extérieur de la sainteté. Ils font allusion au baptême, surtout parce qu'il est une profession externe de foi ; ils parlent des moyens de sanctification, mais des moyens visibles, et qui s'avèrent efficaces pour la vie des fidèles [2]; ils décrivent la sainteté des membres, mais une sainteté qui éclate dans leur conduite et dans leurs œuvres [3]. Un mouvement se dessine ainsi, en faveur d'une élimination des éléments invisibles de la sainteté.

* * *

Au déclin du XVI[e] siècle, la note de sainteté est critiquée avec rigueur sur des points particuliers par Bellarmin, Grégoire de Valence, Stapleton, Du Perron, Faunt, Jean de Lens, Bozio et P. Charron. Chacun des polémistes faisant pour son compte un bilan de ce que ses prédécesseurs en avaient écrit, elle ne semble guère évoluer, du moins à première vue. Elle signifie toujours la consécration à Dieu ; la sainteté de la doctrine, des sacrements, des lois et des préceptes ; la sainteté de vie et de mœurs, et, d'après quelques-uns, une sainteté éminente ; la fermeté doctrinale et la stabilité organique aussi ; les miracles parfois, du moins comme preuve de la sainteté des membres [4]. Cet ensemble est assez

---

[1] *O. c.*, l. V, c. 5, 6 et 7, fol. 152 *v*-155 *v*.

[2] J. VAN DER SLOOTEN, *Adversus haereticos* (*1558*), fol. 11 *v* ; N. SANDERS, *The Rocke of the Church* (*1567*), fol. sign. *** vj *rv* ; T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 247 *r* ; G. EDER, *Apostolische Bekandtnuss* (*1573*), p. 73-74.

[3] P. A SOTO, *Defensio catholicae confessionis* (*1557*), fol. 36 *v*.

[4] J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 267-291 ; A. POSSEVIN, *Responsiones ad nobilissimi viri interrogationes* (*1581*), p. 325 A-326 B ; S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 248-257 ; L. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 355-371 ; F. PANIGAROLA, *Lettioni supra dogmi* (*1584*), fol. 24 *r*-33 *r* ; J. CAFET, *Demonstrandae Christi Ecclesiae certa ratio* (*1584*), p. 107-126 ; F. COSTER, *Enchiridion controversiarum praecipuarum* (*1585*), p. 91-100 ; R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1379-1389 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *De fide* (*1595*), c. 206-207 ; T. BOZIO, *De signis Ecclesiae Dei* (*1591*), t. I, p. 249-572 ; FRANÇOIS DE SALES, *Controverses* (*1594-1595*), p. 300-310. On constatera que ni Stapleton, ni P. Charron ne sont cités. Le premier a une conception de la preuve de l'Église véritable qui ne l'amène pas à traiter de la sainteté ; il ne veut d'ailleurs pas en faire une note de l'Église (*De principiis fidei* (*1578*), p. 22). Le docteur parisien, qui en parle longuement, développe uniquement l'idée de fermeté et de stabilité (*Les trois véritez* (*1593*), p. 514-537).

traditionnel, sauf en ce qui concerne la mention des miracles, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Toutefois, gagnés par le souci de critique qui caractérise la fin du XVIe siècle, certains apologistes mettent l'accent sur les éléments visibles, et éliminent ceux qui leur paraissent moins aptes à constituer une note. Et comme ils rejettent chacun un composant différent, il se fait que, coup sur coup, la sainteté des membres, la piété extérieure, la pureté doctrinale, les moyens de sanctification et le témoignage du martyre se voient refuser toute force probante.

Notre Église n'est pas sainte dans ses membres, écrit J. de Lens [1]. Veut-on la nommer sainte par synecdoque, *ratione partis* ? On pourrait dans ce cas l'appeler également non-sainte, en raison de l'autre partie de ses membres. Les fidèles ne sont même pas saints en vertu de la profession de foi de leur baptême, puisque les hérétiques et les schismatiques l'ont en commun avec eux. Le baptême les consacre à Dieu ; mais les protestants, encore une fois, l'ont reçu aussi. Ou s'agit-il en définitive d'une sainteté qui se réduit à la foi seule, sans la charité ? D'une telle foi, des excommuniés et des schismatiques se réclament également. En substance, la sainteté des membres se réduit à l'orthodoxie et à la bonne volonté ; elle se rencontre chez quelques-uns et elle suffit à faire appeler sainte l'Église à laquelle ils adhèrent.

En parlant de la sainteté des membres de l'Église et de la *pars potior* de ceux-ci, les théologiens du XVIe siècle songent souvent aux nombreux martyrs du catholicisme de tous les âges. Medina cependant, dès 1564, conteste qu'il y ait là un argument ; Bellarmin est du même avis, et donne à cette opinion le poids de son autorité [2]. Les persécutions ne prouvent pas la vérité de votre Église, écrit-il en visant Luther [3], car l'Église catholique a toujours connu des persécutions de tout genre. On a tort, continue-t-il à l'adresse des Centuriateurs de Magdebourg, de faire

[1] *O. c.*, p. 271-273.

[2] *O. c.*, c. 1337-1338.

[3] *O. c.*, c. 1337. Luther dans son *Von Konziliis en Kirchen* (*1539*), éd. Boelhaus, dans LW, Weimar, 1914, t. L, p. 628-642, propose sept marques de la vraie Église : la prédication véritable de l'Évangile ; l'usage légitime du baptême ; l'administration régulière de l'Eucharistie ; l'exercice du pouvoir des clefs selon les normes évangéliques ; l'élection légitime des ministres de l'Évangile ; l'existence de la prière publique, de la psalmodie et de l'enseignement catéchétique dans une langue comprise de tous ; enfin, le mystère de la croix, c'est-à-dire, les tribulations à l'intérieur et les persécutions à l'extérieur. C'est à cette septième marque que Bellarmin fait allusion.

crédit à une Église parce qu'elle aurait eu des martyrs. Chaque secte chrétienne en a eus et en a encore; les montanistes, les donatistes s'en glorifièrent en leur temps, comme les anabaptistes et les calvinistes aujourd'hui ; il y eut même un groupement dont les membres se nommaient martyriens, tant était extraordinaire le nombre de ses martyrs [1]. Suarez, un peu plus tard, justifie la position de son collègue romain. En répondant à Henri VIII, qui avait invoqué le témoignage du sang des martyrs anglicans en faveur de la vérité de l'anglicanisme, il explique longuement que ces condamnés à mort ne sont pas des martyrs : « Revera martyres non sunt, sed malefactores juste castigati. » Leur châtiment est pleinement justifié, d'abord *ex parte causae,* car ils ne meurent pas pour le Christ ; *ex parte punientis* aussi, car les juges catholiques agissent pour la défense de la vérité ; en outre, *ex parte mortis,* car on peut tout aussi bien mourir pour l'erreur ; *ex parte acceptantis* enfin, car leur mort est plus de l'entêtement qu'un martyre [2]. Cette réponse systématique complète l'objection formulée par Bellarmin et lui donne une consistance définitive.

En 1585, le jésuite Coster s'en prend aux manifestations extérieures de la sainteté. Les hérétiques, dit-il, accomplissent quelques bonnes œuvres ; ils font l'aumône, bâtissent des hôpitaux, vivent sobrement, s'abstiennent de serments. Mais ces activités sont toutes viciées parce qu'elles procèdent d'une intention mauvaise; en faisant l'aumône à un pauvre pour qu'il devienne un hérétique, ils pèchent contre la foi [3]. Dans ses *Controverses,* prêchées en 1594-1595, S. François de Sales ajoute encore à ces restrictions. La sainteté intérieure ne pouvant se voir, dit-il, elle ne peut servir de marque distinctive de l'Église. Mais la sainteté extérieure non plus. Toutes les sectes s'en prévalent, quoique

---

[1] *O. c.,* c. 1337-1338. L'*Ecclesiastica historia integram Ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, propagationem, persecutionem, tranquillitatem, doctrinam, haereses, caeremonias, gubernationem, schismata, synodos, personas, miracula, martyria, religiones extra Ecclesiam et statum Imperii politicum attinet, secundum singulas centurias, perspicuo ordine complectens, singulari diligentia et fide ex vetustissimis et optimis historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica* parut à Bâle de 1562 à 1574. On trouvera l'argumentation *ex martyribus* insinué dans la *Centuria* I, l. 1, c. 4, c. 173-174 et l. 2, c. 4, c. 380-381.

[2] *Defensio fidei catholicae* (*1613*), p. 95 A-100 B.

[3] *O. c.,* p. 100. Voir aussi *o. c.,* p. 91.

faussement ; et, à vrai dire, il est malaisé de reconnaître la prière vraie, la prédication régulière, l'administration légitime des sacrements. C'est autre part qu'il faut chercher les signes par lesquels le Christ veut manifester la sainteté de son épouse [1].

La sainteté de doctrine est éliminée à son tour, par Bellarmin cette fois. En réfutant la première note des protestants, — la possession de la pure doctrine, — le professeur romain refuse catégoriquement d'y voir un critère certain de vérité, parce que, assure-t-il, elle peut aussi bien se retrouver dans une Église fausse: des schismatiques comme les lucifériens et les donatistes conservaient, à leurs débuts, la doctrine intégrale du christianisme, tout en étant séparés de Rome. Et qu'on ne dise pas, insiste-t-il, qu'ils n'avaient pas la doctrine complète parce qu'ils ne croyaient pas à la nécessité d'être unis à l'Église catholique : ce serait une grossière pétition de principe [2].

L'élimination qui vient d'être décrite s'accompagne souvent d'un recours aux miracles. Les apologistes, perdant, semble-t-il, leur confiance dans certains indices de sainteté, cherchent dans les faits merveilleux un argument plus sûr, une note plus éclatante. A peine J. de Lens a-t-il exprimé ses doutes sur la valeur probante de la sainteté des membres, qu'il se demande : « Pertineantne (miracula) ad probandam Ecclesiae sanctitatem ? [3] » Ayant également marqué sa défiance, mais cette fois, à l'endroit des manifestations extérieures de la perfection, F. Coster, lui aussi, reconnaît la nécessité de recourir à d'autres indices, plus fermes, divins et surnaturels, tels une révélation ou des miracles [4]. S. François de Sales, après avoir refusé toute valeur de note à l'exercice légitime de la prière, de la prédication et du ministère sacramentel, continue : « C'est donc autre part qu'il faut chercher les signes par lesquels Jésus-Christ fait reconnaître la sainteté de son épouse. » Concrètement, il en appelle aux miracles, et à des miracles « tellement particuliers, qu'aucune autre assemblée ne pourrait s'en vanter en aucune façon [5] ». Si l'on tient compte, enfin, que Possevin et Bellarmin introduisent l'idée de miracle dans la notion de sainteté [6], on peut conclure que le rattachement presque

---

[1] *O. c.*, p. 300-301, 306-307.

[2] *O. c.*, c. 1334.

[3] *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 281.

[4] *Enchiridion controversiarum praecipuarum* (*1585*), p. 91, 100.

[5] *Controverses* (*1594-1595*), p. 300-307.

[6] A. POSSEVIN, *Responsiones ad nobilissimi viri interrogationes* (*1581*), p. 325 B

nécessaire des miracles à la note de sainteté s'affirme nettement dès la fin du XVIe siècle [1].

Le développement du sens critique et les exigences croissantes de la polémique, telles semblent être les causes des transformations successives dont nous venons d'être les témoins. Il ne suffit plus à un apologiste d'être convaincu de la vérité de l'Église de Rome, pour pouvoir lui attribuer légitimement tous les signes de sainteté. Depuis 1580, en effet, toute note doit vérifier trois conditions : être propre à l'Église, être visible pour tous les hommes et facilement, enfin, être plus connue que l'Église. Rappelées en tête du chapitre *De notis*, ces exigences ont ébranlé la notion complexe de sainteté à laquelle les premiers polémistes nous avaient habitués.

De 1529 à 1580, la notion de sainteté englobe toutes les formes qu'elle avait comportées au moyen âge : la sainteté du fondateur, du but, des moyens, de la doctrine, de même que la stabilité et la fermeté, mais non les miracles. La place qu'elle occupe par rapport aux autres notes du groupe symbolique est secondaire, parce qu'elle est déjà développée autre part dans plusieurs de ses manifestations et qu'elle n'est rappelée que par le schème symbolique. Elle souffre aussi de certains défauts, dont le plus grave semble être l'invisibilité partielle. Durant les dernières années du XVIe siècle, elle comprend, en principe, les mêmes éléments; toutefois, en critiquant ceux-ci occasionnellement, lorsque la polémique ou la raison semblaient l'exiger, les apologistes en soulignent la faiblesse et la caducité. Seuls les miracles, les derniers venus pourtant, trouvent grâce et même faveur à leurs yeux.

---

et R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1389-1400. Sans doute, Bellarmin considère les miracles comme une note spéciale ; mais il affirme aussi, au début de son exposé, que les quinze marques sont réductibles aux quatre du symbole. L'ordre dans lequel les quinze marques sont proposées manifeste assez que c'est à la sainteté que Bellarmin ramène les faits miraculeux.

[1] On rejoint par là le sens général des conclusions de C. WALTER. Le théologien de Wurzbourg décrit ainsi l'évolution de la note depuis l'antiquité jusqu'à l'époque moderne : « In locis biblicis, quae supra attulimus, nonnisi sanctitas externa et civilis Ecclesiae christianae intelligitur, quam Deus eodem modo sibi sacram reddidit, sicut olim gentem israëliticam, in cujus nomen atque priviligia societas christiana successit. Patres deinde rectitudinem doctrinae atque morum sanctitatem constituere affirmant ; et recentiores theologi, quum et reliquae sectae hanc sanctitatem doctrinae et morum sibi vindicarent, propter eadem dogmata fundamentalia,— quae ipsis nobiscum communia sunt,— ad perpetuum quoddam donum miraculorum, quibus Ecclesia catholica insignitur confugient tamquam ad notam sanctitatis » (*Tentamen historicum circa notas Ecclesiae*, p. 27).

ARTICLE II

DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE A LA RÉOUVERTURE DU COLLÈGE ROMAIN (1824) : INSISTANCE PROGRESSIVE SUR LE CARACTÈRE VISIBLE DE LA SAINTETÉ

Du début du XVIIe siècle à celui du XIXe, les apologistes font subir à la note de sainteté deux sortes de transformations : ils en écartent d'abord les éléments qui ne vérifient pas les conditions des notes ; ils insistent ensuite sur la visibilité des autres, en particulier par l'appel aux miracles. Inaugurées vers 1580 de façon occasionnelle, ces critiques renouvellent peu à peu la notion courante de sainteté, à la manière de *rationes seminales* qui s'épanouissent quelque jour, plus ou moins tard, sous la pression d'événements divers. Successivement, la *sanctitas firmitatis*, la consécration à Dieu, la possession de l'Esprit, l'union au Christ sont écartées, tandis que le caractère visible des moyens de sanctification, le rayonnement de la sainteté héroïque de certains chrétiens, et surtout l'éclat des miracles, sont mis en vedette. Aussi, à l'aube du XIXe siècle, grâce à l'action progressiste de Tournély et des théologiens de la Sorbonne, les remarques occasionnelles de Jean de Lens et de Coster obtiennent leur maximum d'efficacité et transforment la doctrine commune de la note de sainteté. On voudrait décrire cette évolution, rechercher les causes qui l'ont dirigée et expliquer sa lenteur relative.

La fermeté de l'Église en matière de foi et sa stabilité inébranlable, qui étaient comptées parmi les composants importants de la note de sainteté au XVIe siècle, en sont écartés définitivement avant la fin du XVIIe [1]. Cette disparition est due à un changement qui s'opère dans l'organisation de la preuve de l'Église

[1] La fermeté de l'Église est encore proposée comme élément constitutif de la sainteté par P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 183 ; B. CHAVASSE, *Professio verae et orthodoxae fidei* (*1613*), p. 158 ; D. GRAVINA, *De Ecclesiae notis* (*1632*), dans BMP, t. VIII, p. 720 B ; F. SYLVIUS, *Controversiae fidei*, dans *Opera*, t. V, p. 260 A; M. A CORONA, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), t. I, p. 129 B-130 A, 136 B-174 B ; B. D'ASTROY, *Armamentarium augustinianum* (*1664*), p. 481-482 ; I. DA LUZ, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 304 ; R. DE ARRIAGA, *Tractatus de fide* (*1650*), p. 99 B.

et non à une cause d'ordre doctrinal. Pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle, en effet, un rapprochement de trois propriétés de l'Église, — la visibilité, l'infaillibilité et l'indéfectibilité, — s'affirme par endroits, pendant qu'une preuve historique de la vérité de l'Église s'impose plus nettement encore [1]. Or, l'idée de *firmitas* chevauche sur ces deux schèmes. La fermeté que l'Église manifeste devant les tentatives de corruption doctrinale entreprises par l'hérésie et par l'erreur, la résistance dont elle fait preuve devant les efforts répétés de ses persécuteurs, sont deux qualités qui ressortissent à l'infaillibilité et à l'indéfectibilité, si on les envisage en droit, et qui s'identifient à la preuve historique, si on les prend dans leur réalité concrète. Bien qu'il ne s'opère pas avec la rigueur d'un travail de déduction, ce changement de structure de la théorie des marques éloigne logiquement l'idée de *firmitas* de la *nota sanctitatis*.

A leur tour, certains éléments invisibles, que les théologiens du XVIe siècle avaient tenus pour essentiels à la note de sainteté, disparaissent peu à peu : telles la consécration à Dieu par le baptême [2], la purification dans le sang du Christ [3] et la possession du Saint-Esprit [4] ; et s'il est encore fait mention du but de sanctification que poursuit l'Église, — *sanctitas ex parte finis*, — c'est qu'il implique l'existence de la sainteté des moyens visibles [5].

La sainteté que l'Église tient du Christ, son Chef et la source

---

[1] Voir plus loin, la note d'*apostolicité*.

[2] Cet élément se retrouve encore chez D. SYLVIUS, *Controversiae fidei*, dans *Opera*, t. V, p. 260 A ; A. BÉLIN, *La vérité de la religion chrétienne* (*1683*), p. 184 ; F. HENNO, *Theologia dogmatica* (*1708*), t. I, p. 203 A ; J. BOUDART, *Manuale theologicum* (*1681*), p. 566 A ; A. MATTHAEUCCI, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (*1712*), p. 5 A ; B. SCHMIER, *Sacra theologia* (*1737*), p. 13 A ; J. PREINGUE, *Theologia speculativa* (*1744*), t. IV, p. 164 ; C. BILLUART, *Summa S. Thomae* (*1746-1751*), t. III, p. 305 B ; D. CONCINA, *Apparatus ad theologiam christianam* (*1751*), p. 196.

[3] Sauf chez I. DA LUZ, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 304; J.-B. GONET, *Clypeus theologiae thomisticae* (*1686*), t. V, p. 204 B ; C. HAZART. *Triomph van de christelycke Leere* (*1683*), t. I, p. 139 A ; F. LEYTAM, *De Ecclesia militante* (*1699*), p. 26 AB.

[4] Voir, cependant, D. GRAVINA, *De Ecclesiae notis* (*1632*), p. 721 A ; C. HAZART, *Triomph van de christelycke Leere* (*1683*), t. I, p. 139 B ; *Cursus theologiae capucino-seraphicae* (*1698*), t. I, p. 23 ; B. SCHMIER, *Sacra theologia* (*1737*), p. 13 A.

[5] Voir p. 1361-37, où il est question des moyens de sanctification et des membres de l'Église.

de toute sanctification, est écartée aussi au cours du XVIIe siècle, malgré certaines apparences. Pour nombreux que soient les auteurs qui la signalent encore, ils ressortissent en général à la catégorie des théologiens scolastiques, qui cataloguent dans leurs *Theologiae* tous les modes de sainteté que leurs prédécesseurs leur ont légués [1]. Leurs notes, fort semblables, pour le fond, à des *proprietates*, sont appelées *notae*, parce qu'elles sont, en effet, développées dans un chapitre intitulé : *De notis Ecclesiae*. Mais elles ne vérifient pas les conditions que ces auteurs même requièrent des marques. Leur attitude hésitante pourrait avoir comme cause primordiale certaines idées reçues dans la méthodologie des controverses de leur époque. Véron, entre autres, accepte le principe des deux rôles de la *via notarum*, l'un, à l'égard des non-romains, l'autre, vis-à-vis des catholiques eux-mêmes ; or, en fait, les théologiens scolastiques dont nous parlons ici écrivent pour des catholiques, même quand ils semblent s'adresser aux protestants. On comprend, dès lors, qu'ils soient moins rigoureux, l'apologiste se réglant habituellement sur son lecteur présumé. En outre, les *Summae* sont faites pour l'enseignement dans les écoles de théologie des ordres religieux ou des séminaires, où l'ordonnance des études ne prévoit d'ordinaire pas qu'on s'attarde deux fois sur des matières aussi connexes que celles des quatre notes et des quatre propriétés de l'Église [2]. Aussi, exception faite de quelques auteurs qui ont réalisé la séparation des propriétés et des notes [3], — comme on l'a fait au début du XIXe siècle,

---

[1] Cfr B. Chavasse, *Professio verae et orthodoxae fidei* (*1613*), p. 158; R. Bellarmin, *Explicatio symboli apostolici* (*1617*), p. 120 ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 156 ; D. Gravina, *De Ecclesiae notis* (*1632*), p. 721 A ; F. Sylvius, *Controversiae fidei*, dans *Opera*, t. V, p. 260 A ; M. a Corona, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), p. 129 B ; Dominique de S. Thomas, *Summa theologiae* (*1670*), p. 148 B ; C. Hazart, *Triomph van de christelycke Leere* (*1683*), t. I, p. 139 A ; *Cursus theologiae capucino-seraphicae* (*1698*), t. I, p. 23 ; G. Hérinckx, *Summa theologica* (*1663*), p. 81 B ; L. Neesen, *Universa theologia* (*1707*), p. 17 B ; F. Henno, *Theologia dogmatica* (*1708*), t. I, p. 203 A ; *Sujets de conférences sur la théologie positive* (*1712*), t. II, p. 103 ; A. Matthaeucci, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (*1712*), p. 5 B ; G. Antoine, *Theologia universa* (*1723*) p. 530 ; B. Schmier, *Sacra theologia* (*1737*), t. I, p. 13 A ; F. Preingue, *Theologia speculativa* (*1744*), t. IV, p. 164 ; C. Billuart, *Summa S. Thomae* (*1746-1751*), t. III, p. 305 B ; B. Herwig, *Epitome dogmatica* (*1766*), p. 142 ; A. Valsecchi, *La verità della Chiesa cattolica* (*1787*), p. 229-230.

[2] Parfois, il y a simplement confusion des méthodes de l'apologétique et de la théologie. Voir A. de Pouliquet, *L'Église catholique*, p. 1-25.

[3] Libère de Jésus, *Controversiae dogmaticae* (*1701*), p. 73-150, 151-186 ;

même au XVIII[e] et jusqu'au XVII[e] [1], — la plupart mêlent les deux points de vue et proposent, sous le titre *De notis*, des notions qui relèvent autant et parfois plus des propriétés que des notes.

Au terme de la classification dont on vient de décrire les phases et les formes, la notion de sainteté est réduite à trois composants : la sainteté de doctrine et des différents moyens de sanctification ; la perfection sublime de certains chrétiens ; enfin, les miracles et les phénomènes merveilleux, sceau divin de la sainteté des membres et de la doctrine. En retraçant l'histoire de ces éléments, nous constaterons que les apologistes se sont efforcés de mettre leur aspect visible en lumière.

Comme leurs prédécesseurs, les apologistes des XVII[e], XVIII[e] et XIX[e] siècles se prévalent souvent de la sainteté des moyens. Ils entendent par là, de manière générale, une doctrine pure de toute erreur, un enseignement moral salutaire, les sacrements, les pratiques extérieures qui augmentent la sainteté, l'obéissance aux lois ecclésiastiques, bref, l'œuvre de sanctification qui relève du magistère, du ministère et du gouvernement de l'Église. Lorsqu'on y regarde de plus près, il apparaît cependant qu'ils signalent de préférence ce qui fait défaut à leurs adversaires, comme le sacrifice eucharistique, plusieurs sacrements, les vœux de religion, le célibat ecclésiastique [2].

---

de La Chambre, *Traité de l'Église de Jésus-Christ* (*1743*), t.I, p. 160-305, 306-331 ; de La Hogue, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 5-9, 9-85 ; F. L. Liebermann, *Demonstratio catholica* (*1821*), c. I et c. II ; R. Cercia, *De Ecclesia vera Christi* *1848*), p. 219-301, 301-323 ; P. Murray, *De Ecclesia Christi* (*1860*), P. I et P. IV ; C. Mazzella, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 487-571, 633-647 ; V. Gatti, *Institutiones apologetico-polemicae* (*1866-1867*), p. 444-535.

[1] Voir, parmi les auteurs qui proposent une notion de la note de sainteté moins riche que la propriété correspondante, B. Chavasse, *De notis verae religionis* (*1611*), p. 693-697 ; F. Suarez, *De fide* (*1617*), p. 270 A-271 A, 277 B ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 142-143 et 156 ; J. Huntlay, *Controversiae christianae fidei* (*1612*), p. 232-233 ; T. Leenaerds, — qui transcrit le précédent, — *Unicae Christi sponsae integritas et sanctitas* (*1664*), p. 235-236 ; I. da Luz, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 302-307 ; M. Pallavicino, *Difesa della Chiesa cattolica* (*1687*), t. II, p. 414 B ; H. Tournély, *De Ecclesia Christi* (*1726*), p. 27 A ; T. de Charmes, *Theologia universa* (*1751*), t. I, p. 227-228 ; H. Kilber, *Principia theologica (1771)*, p. 105 ; L. Bouvier, *De Ecclesia Christi (1771)*, p. 207-209 ; P. Gazzaniga, *Praelectiones theologicae* (*1763*), t. I, p. 239 A-239 B. Voir aussi les auteurs du XVIII[e] siècle cités à la note précédente.

[2] On ne peut citer tous les auteurs qui agissent de la sorte. Voir, entre autres, P. Coton, *Institution catholique* (*1610*), p. 183 ; B. Chavasse,

On pourrait s'étonner que la critique adressée par Bellarmin à ceux qui défendaient la valeur probante de la pureté doctrinale n'ait pas eu plus de succès auprès des théologiens postérieurs, si l'on ne se rappelait que lui-même en avait fait une note de l'Église. En effet, — tel était son raisonnement implicite, — si elle n'est pas une preuve nécessaire et toujours applicable, dans la plupart des cas cependant, — et celui des catholiques en est un, — elle est probante. D'ailleurs, la conception même de la sainteté des moyens considérée comme note évolue lentement ; au lieu de s'appuyer avant tout sur la possession, par l'Église, des moyens de sanctification que les protestants rejettent, les apologistes des XVIIe et XVIIIe siècles considèrent de plus en plus le côté visible de ces moyens et leurs effets chez ceux qui s'en réclament. Adversaires de la méthode de ceux qui décrivent longuement le culte liturgique, les vœux, les sacrements, la Messe, les œuvres de charité de l'Église de Rome, ils disent, comme Billot le dira à la fin du XIXe siècle : « Frustra appellares ad nudam et simplicem possessionem eorum quae credimus esse principia sanctitatis, sed tamen ex sese ut talia non innotescunt, et deinde possunt materialiter retineri velut ex alieno, ac denique sanctificantem influxum non tam ex seipsis solis habent, quam ex modo quo per vivens ministerium seu magisterium dispensantur et in usum veniunt [1]. »

La sainteté des membres est le second élément permanent de la note de sainteté aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. Par mem-

---

Professio verae et orthodoxae fidei (*1613*), p. 158-159 ; F. SUAREZ, *De fide* (*1617*), p. 277 B ; J. HUNTLAY, *Controversiae christianae fidei* (*1612*), p. 232-233 ; D. GRAVINA, *De Ecclesiae notis* (*1632*), p. 717 A-717 B ; F. VÉRON, *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 335 B ; A. RICHELIEU, *La méthode la plus facile* (*1651*), p. 71 ; M. A CORONA, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), t. I, p. 129 B ; B. VETWEIS, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 87 A ; A. & P. WALENBURCH, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), t. II, p. 176 B ; R. ARCHDEKIN, *Theologia tripartita* (*1671*), p. 32 B ; LIBÈRE DE JÉSUS, *Controversiae dogmaticae* (*1701*), t. I, p. 166 B ; F. HENNO, *Theologia dogmatica* (*1708*), t. I, p. 203 A ; G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 256 A, 263 A ; P. G. ANTOINE, *Theologia universa* (*1723*), t. I, p. 530 ; C. R. BILLUART, *Summa S. Thomae*, t. III (*1748*), p. 305 B ; M. GERBERT, *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae* (*1760*), p. 478 ; H. S. GERDIL, *Exposition des caractères de la vraie Église* (*1765*), c. 335-336 ; P. M. GAZZANIGA, *Praelectiones theologicae* (*1763*), t. I, p. 239 B ; L. É. DE LA HOGUE, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 55-56 ; J. B. BOUVIER, *De vera religione et de Ecclesia* (*1818*), p. 295 ; J. MILNER, *The End of religious Controversy* (*1818*), p. 139.

[1] *De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 183-184.

bres, les apologistes entendent avant tout les membres *eximii*, les saints, dont ils prouvent la présence à chaque siècle dans l'Église catholique. Plus encore que leurs prédécesseurs, ils se complaisent à accentuer le merveilleux, le divin, de la sainteté [1]. Ils insistent tellement sur la nécessité de saints héroïques plutôt que sur la sainteté moyenne de l'Église, parce qu'ils reconnaissent aux protestants une honnêteté et une bonté morale véritables [2]. Des affirmations absolues comme : « Sunt quidem in Ecclesia catholica plurimi mali, sed ex haereticis nullus est bonus », ou encore : « in aliis coetibus, omnes sunt mali », sont plus caractéristiques du début de la Réforme que de l'époque des *Controverses* [3]. Mais dès qu'ils concèdent aux non-catholiques une honnêteté réelle, quoique inférieure à la sainteté véritable, il devient nécessaire qu'ils recourent à la sainteté supérieure, héroïque, pour discerner efficacement l'Église véritable. L'adage *extra Ecclesiam nulla salus*, strictement interprété au XVI[e] siècle, prend lentement la signification plus tolérante de *extra Ecclesiam nulla sanctitas*.

La notion de sainteté trouve son achèvement dans un troi-

---

[1] Ici encore, on se limitera à quelques auteurs. Voir J. Coccius, *Thesaurus catholicus* (*1600*), t. I, p. 1099-1110 ; B. Chavasse, *De notis certissimis verae religionis* (*1611*), p. 694, 697 ; F. Suarez, *De fide* (*1617*), p. 277 B ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 143 ; J. P. Camus, *L'avoisinement des protestants vers l'Église romaine* (*1640*), p. 39-40 ; J. C. de La Couture, *Epitome controversiarum* (*1643*), p. 34 ; J. Du Verger, *Le défenseur de la religion catholique* (*1658*), p. 78-83 ; B. Vetweis, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 88 ; Dominique de la S. Trinité, *De Ecclesia* (*1668*), p. 98 A ; Matthieu de St-Quentin, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1664*), p. 95-96 : A . & P. Walenburch, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), t. II, p. 177 A ; N. M. Pallavicino, *Difesa della Chiesa cattolica* (*1687*), t. II, p. 414 B-419 A ; B. Fibus, *Demonstratio tripartita* (*1700*), p. 533, 542-555 ; G. Pichler, *Theologia polemica* (*1713*), p. 256 B ; T. de Charmes, *Theologia universa* (*1751*), t. I, p. 228; C. Oberndorfer, *Theologia scholastica* (*1762*), t. I, p. 156-157 ; A. Valsecchi, *La verità della Chiesa cattolica* (*1787*), p. 237-239 ; P. M. Gazzaniga, *Praelectiones theologicae* (*1763*), p. 239 B ; L. É. de la Hogue, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 55-56 ; J. Milner, *The End of religious Controversy* (*1818*), p. 157-158 ; J. B. von Drey, *Die Apologetik* (*1847*), t. III, p. 322.

[2] Voir Suarez, *l. c.* ; J. Du Verger, *l. c.* ; B. Vetweis, *l. c.*; Mathieu de St-Quentin, *l. c.* ; G. Pichler, *l. c.* ; J. Barclay, *Paraenesis ad sectarios* (*1617*), p. 42 ; P. E. Astorini, *De vera Ecclesia Jesu-Christi* (*1700*), p. 108-109 ; J. d'Orléans, *Méthode courte et facile* (*1723*), p. 97.

[3] R. Bellarmin, *Controverses* (*1586*), c. 1388 et *Explicatio symboli apostolici* (*1617*), p. 121. C. Dolera, en 1562, s'était contenté de *aliqui justi* pour preuve de la sainteté de l'Église catholique (*Compendium theologicarum institutionum*, fol. 53 *r*).

sième élément, les faits merveilleux, dont l'histoire marque, mieux encore que celle des deux premiers, l'insistance croissante des théologiens sur l'aspect visible et même éclatant de la note. Depuis que Coster, S. François de Sales et les autres apologistes de la fin du XVIe siècle ont appelé l'attention sur la nécessité des miracles, ceux-ci apparaissent habituellement aux côtés de la note de sainteté. Mais on éprouve pas mal de difficultés à déterminer s'ils en sont une partie intégrante [1], ou s'ils la confirment seulement [2], à la manière d'une preuve annexe et traditionnellement juxtaposée. Il nous semble que, de l'*Institution catholique* (1610) de P. Coton aux *Praelectiones theologicae* (1842) de J. Perrone, les miracles qui, au début, étaient inclus dans la notion de sainteté à titre de composant essentiel, le sont ensuite de plus en plus, à titre de témoignage divin annexe. On trouverait un indice significatif bien que très matériel de ce glissement, dans la date de l'*editio princeps* des ouvrages cités dans les notes justificatives [3]. Quoi qu'il en soit, l'insertion habituelle du miracle dans la note de sainteté constitue par elle-même un progrès définitif sur le XVIe siècle.

---

[1] La distinction entre les miracles considérés comme élément essentiel ou comme simple confirmation divine de la sainteté des membres n'est pas nettement marquée. On tiendra compte de ce manque de rigueur pour interpréter la nomenclature proposée dans la présente note et dans la suivante. Voir P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 183 ; A. TANNER, *De fide* (*1627*), c. 143, 156 ; H. LACILOTTO, *Haereticum Quare* (*1631*), p. 95 ; R. CARON, *Roma triumphans* (*1635*), p. 107 ; B. VETWEIS, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 87 A, 88 A ; MATTHIEU DE St-QUENTIN, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1664*), p. 96-103 ; A. et P. WALENBURCH, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), t. II, p. 176 A ; LIBÈRE DE JÉSUS, *Controversiae dogmaticae* (*1701*), p. 170 B ; G. HÉRINCKX, *Summa theologica* (*1663*), p. 83 B ; J. B. POZZOLLO, *Rationale romani pontificis* (*1716*), p. 604 B ; M. GERBERT, *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae* (*1760*), p. 478, 519-520 ; H. S. GERDIL, *Exposition des caractères de la vraie religion* (*1765*), p. 336 ; D. SCHRAM, *Compendium theologiae dogmaticae* (*1768*), t. I, p. 58.

[2] J. C. DE LA COUTURE, *Epitome controversiarum* (*1643*), p. 34; M. A CORONA, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), t. I, p. 197 A ; R. ARCHDEKIN, *Theologia tripartita* (*1671*), t. I, p. 32 B ; P. NICOLE, *Préjugez légitimes contre les calvinistes* (*1671*), p. 62-63 ; T. DU JARDIN, *Geloof-Geschillen* (*1710*) t. I, p. 247 ; G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 256 B ; H. TOURNÉLY, *De Ecclesia Christi* (*1726*), p. 27 A ; C. SARDAGNA, *Theologia dogmatico-polemica*, (*1770*), t. II, p. 366-368 ; H. KILBER, *Principia theologica* (*1771*), p. 105 ; L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), t. I, p. 209 ; C. REGNIER, *De Ecclesia Christi* (*1789*), c. 301 ; J. B. BOUVIER, *De vera religione et de Ecclesia* (*1818*), p. 295 ; J. MILNER, *The End of religious Controversy* (*1818*), p. 163.

[3] Voir notes 1 et 2.

Les deux fonctions d'élément et de preuve que le miracle remplit dans la note de sainteté, dérivent logiquement des deux motifs qui justifient son rattachement à cette note. En faisant l'histoire de la réduction des marques aux quatre notes empruntées du symbole, nous avons montré que ce groupe avait servi de cadre pour la structure du chapitre *De notis Ecclesiae* dès le XVIe siècle, et qu'il avait finalement triomphé vers la fin du XVIIe. Pour permettre ce classement, les miracles, cités fréquemment comme signes de l'Église, avaient été simplement glissés dans la note de sainteté, dont ils étaient devenus, par là-même, un composant essentiel ; ce passage est nettement visible chez Bellarmin déjà, chez Gravina et chez Lucchesini, qui proposent respectivement quinze, six et cent notes, mais en quatre faisceaux correspondant aux quatre notes du groupe symbolique [1]. L'appel à l'élément merveilleux et miraculeux répond aussi au besoin de posséder une confirmation indiscutable de la sainteté. Comme les non-romains revendiquaient également la pureté de la doctrine et la sainteté des membres, en particulier celle de leurs martyrs, et comme il devenait de moins en moins possible de dénier toute vraisemblance à ces prétentions [2], le miracle seul, et mieux encore un nombre imposant de miracles depuis l'antiquité jusqu'à l'époque moderne, pouvait justifier sans conteste l'adhésion des chrétiens à l'Église romaine.

Si l'ensemble des apologistes insèrent les miracles dans la note de sainteté, certains, d'autre part, ne s'y décident pas. Pour comprendre leur attitude, il faut recourir aux causes mêmes qui ont

[1] La réduction des quinze notes de Bellarmin n'est réalisable qu'à condition de ramener les quatre premières à la catholicité, la cinquième à l'apostolicité, la sixième et la septième à l'unité et les autres à la sainteté ; Bellarmin lui-même suggère ce classement à plusieurs endroits *(Controverses* (*1586*), c. 1339-1408). Le même fait est patent chez GRAVINA, *De Ecclesiae notis* (*1632*), p. 705-784, et chez J. L. LUCCHESINI, *Centum evidentia signa verae fidei* (*1688*), t. I ; ce dernier range vingt-six *signa* sous la rubrique *nota sanctitatis* : les *signa* 19 et 20 ont trait aux miracles.

[2] Sur le monachisme dans l'anglicanisme et le luthéranisme, lire *Eine Heilige Kirche*, janvier-mars 1935, consacré aux *Evangelische Orden und Bruderschaften*. Sur les saints non-romains, lire L. DE GRANDMAISON, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Église catholique*, dans RSR, t. XII (1922), p. 1-29 et P. ISWOLSKI, *Un saint russe au XIXe siècle : S. Séraphin de Sarov*, dans *Les lettres*, octobre 1921, p. 483-509. Voir surtout M. HENNIG, *Unserer Kirche Herrlichkeit. Tatbeweise der Lebens unserer evangelischen Kirche*, Hambourg, 1913 et l'article de P. PEETERS, *La canonisation des saints dans l'Église russe*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXXIII (1914), p. 380-420.

été à l'origine de l'intégration des miracles dans la sainteté, car ces exceptions semblent relever, dans leur ensemble, du jeu de ces mêmes motifs. Pendant que la réduction progressive des notes aux quatre du groupe symbolique entraînait l'insertion de l'idée de miracle dans la notion de sainteté, la persistance des autres groupes pendant le XVIIe siècle faisait obstacle à cette insertion [1]. Par ailleurs, au XVIIe siècle et au XVIIIe, nombre d'ouvrages qui traitent des notes de l'Église sont plus scolastiques que vraiment polémiques. Proposée à un public catholique, la sainteté extraordinaire des membres paraît suffire à l'enthousiasmer et à le convaincre, car elle est, d'après les auteurs, incontestablement supérieure à celle des non-romains. Aussi, quand il ne semble pas superflu, le recours aux miracles est-il simplement l'objet d'une rapide allusion [2].

En décrivant la note de sainteté, nous avons négligé volontairement deux courants doctrinaux importants, la théologie des docteurs parisiens et la *Theologia wirceburgensis*, parce qu'ils sont l'expression initiale d'une tendance progressiste qui va conduire les apologistes du XXe siècle à ramener la note positive de sainteté aux miracles exclusivement.

Il est incontestable que le recours à l'élément charismatique et

---

[1] Cfr J. KAHL, *Pro sacrosancta catholica romana Ecclesia* (*1601*), p. 67-72 et 38-42 ; J. BRERCLEY, *The protestant's Apologie* (*1608*), p. 553-597 et 524-552 ; L. LEYS, *Quae fides et religio sit capessenda* (*1609*), p. 20-25 et 25-34 ; G. SCIOPPIUS, *Ecclesiasticus* (*1611*), p. 205-216 et 196-205 ; F. SUAREZ, *De fide* (*1617*), p. 277 B-278 A et 277 ; F. VÉRON, *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), p. 335 B et 336 B-359 B ; DOMINIQUE DE S. THOMAS, *Summa theologiae* (*1670*), p. 148, 148 B-149 A.

[2] P. PAZMANI, *Theologia scholastica* (*1603-1607*), dans *Opera*, t. IV, p. 486 ; F. SYLVIUS, *Controversiae fidei*, dans *Opera*, t. V, p. 260 B-262 B ; I. DA LUZ, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 300-310 ; R. DE ARRIAGA, *Tractatus de fide* (*1650*), p. 99 B ; C. HAZART, *Triomph der christelycke Leere* (*1683*), t. I, p. 139 A ; *Cursus theologiae capucino-seraphicae* (*1698*), t. I, p. 23 ; F. HENNO, *Theologia dogmatica* (*1708*), t. I, p. 203 A ; J. BOUDART, *Manuale theologicum* (*1681*), t. I, p. 566; *Sujets de conférences de théologie positive à l'usage des capucins* (*1712*), t. II, p. 103 ; H. SERRY, *Opera omnia* (*1742*), t. IV, p. 302 B-303 B ; P. G. ANTOINE, *Theologia universa* (*1723*), t. I, p. 530-531 ; JÉRÔME DE S. AUGUSTIN, *Controversiae polemicae seu dogmaticae* (*1737*), p. 109 A-113 B ; C. R. BILLUART, *Summa S. Thomae* (*1746-1751*), t. III, p. 305 B ; D. CONCINA, *Apparatus ad theologiam christianam* (*1751*), p. 197-198 ; T. DE CHARMES, *Theologia universa* (*1751*), p. 227-230 ; C. OBERNDORFER, *Theologia scholastica* (*1762*), t. I, p. 156-159 ; B. HERWIG, *Epitome dogmatica* (*1766*), p. 142 ; A. VALSECCHI, *La verità della Chiesa cattolica* (*1787*), p. 229-230.

miraculeux a pour les docteurs parisiens plus d'importance que pour les théologiens catholiques de leur époque. Nicole, dans ses *Préjugez légitimes contre les calvinistes* (1671), fait appel à « la grâce des miracles », aux « dons surnaturels », à « l'éclat d'une sainteté extraordinaire [1] ». Plus tard, les quatre éditions de ses *Instructions théologiques et morales sur le symbole* (1706, 1716, 1723, 1761) répètent que la sainteté extérieure de la religion, de la doctrine, des sacrements et du culte extérieur est insuffisante comme note, et qu'il faut s'en rapporter à la perfection éminente des saints de l'Église romaine [2]. Dans son *De Ecclesia Christi* (1726), qui allait être également plusieurs fois réédité et qui allait exercer une grande influence sur toute l'école parisienne, — notamment sur L. Bailly, C. Regnier, C. G. de La Luzerne et J. B. Bouvier, — Tournély écarte de la note de sainteté tout ce qui rend l'Église sainte *in se*, comme l'Auteur, le but, le culte, les mœurs, les sacrements, pour s'en tenir à la sainteté des fondateurs, aux miracles et à la pureté de doctrine [3]. L. Bailly, renchérissant sur cette opinion, refuse le nom de note à la sainteté des fondateurs et à la pureté doctrinale ; il ne reconnaît que la sainteté de la doctrine confirmée par des signes divins et par la sainteté miraculeuse des défenseurs de la religion catholique [4]. C'est dire équivalemment que le discernement de l'Église repose, en dernière analyse, sur les seuls faits charismatiques [5] ; que, en leur absence, la sainteté est une note purement négative [6] et que seuls les miracles et la sainteté extraordinaire peuvent la rendre positive [7]. Telles sont respectivement les conclusions de Regnier, de La Luzerne et de Bouvier.

D'autre part, vers le milieu du XVIIIe siècle, le jésuite alle-

[1] *O. c.*, p. 62-63.

[2] *O. c.*, p. 419-421.

[3] *O. c.*, p. 27 A.

[4] *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 207-211. Le *De Ecclesia* fut réédité en 1776 et en 1780. Les mêmes idées sont reprises dans le tome IX de la *Theologia dogmatica et moralis* (*1789*), qui devint le « manuel de la plupart des séminaires français » jusqu'à sa mise à l'Index en 1852 (Voir E. Dublanchy, *Bailly*, dans DTC, t. II, c. 37).

[5] C. Regnier, *De Ecclesia Christi* (*1789*), p. 297-312.

[6] C. G. de La Luzerne, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), p. 164.

[7] J. B. Bouvier, *De vera religione et de Ecclesia* (*1818*), p. 295-296. Les *Institutiones theologicae* de Bouvier eurent au moins quinze éditions complètes et furent répandues dans plus de soixante séminaires de France (Voir F. Deshayes, *Bouvier*, dans DTC, t. II, c. 1117-1119).

mand H. Kilber, dans ses *Praelectiones theologicae*, fait une mise au point semblable à celle de l'école de Paris. Il ne manque pas, écrit-il, de sectes schismatiques qui s'attribuent la sainteté due à leur consécration baptismale, à leur profession de foi, au Christ leur chef, à l'inhabitation du Saint-Esprit, à la doctrine, même à leurs œuvres, et cela, selon les Écritures. Qui veut discuter avec elles à ce sujet, pourra constater qu'elles ont ces formes de sainteté, et que des arguments tirés du fait de leur possession n'ont aucune force probante. « Il faut donc appeler note, non pas la sainteté propre à l'Église vraie, mais celle qui, tout en étant manifestement en elle, est absente des autres sectes : telle est la sainteté excellente des membres ou sa confirmation par des miracles [1]. » A côté de l'opinion des théologiens parisiens, la remarque du P. Kilber, quelque radicale qu'elle puisse être, paraît fugitive et isolée, car elle ne représente pas une école. Elle n'a pas influencé la pensée des auteurs de l'époque. Mais il semble qu'il faille rapporter à Kilber les idées que J. Perrone introduit au XIXe siècle dans ses *Praelectiones theologicae*. Et comme celles-ci, par leurs nombreuses éditions, vont diriger le travail de beaucoup d'apologistes du XIXe siècle, la remarque de Kilber revêt une importance qu'on ne peut sous-estimer.

Si l'on excepte la disparition des éléments d'ordre invisible et l'appel de plus en plus déclaré aux miracles, l'histoire de la note de sainteté, durant deux longs siècles, — de Coton à Perrone, — est empreinte de monotonie, et l'on se demande pourquoi l'ébranlement provoqué par les auteurs de la fin du XVIe siècle n'a produit dans la théologie que quelques faibles soubresauts.

Il faut vraisemblablement s'en prendre aux apologistes, car ils n'ont guère apprécié la valeur probante de la sainteté. Ceux du XVIIe siècle entreprennent plus volontiers la recherche de l'Église véritable par l'histoire ; ils examinent l'identité de la doctrine de Rome avec celle des premiers siècles chrétiens. Aussi, dans les pages qui précèdent, les grands polémistes, comme Du Perron, Suarez, Gontéry, Véron, Maimbourg et Ferrand, Nicole, Thomassin et Bossuet, — autour desquels le véritable conflit se déroule, — n'ont guère pu être cités. Au XVIIIe siècle, les apo-

[1] *Praelectiones theologicae* (*1771*), p. 105. Il nous semble que, pour la question des notes, les *Praelectiones* des jésuites de Wurzbourg dépendent des *Praelectiones* du docteur parisien H. Tournély.

logistes consacrent tous leurs efforts à l'amélioration du *De vera religione* : Fénelon et Huet d'Avranches, S. Gerdil, S. Alphonse de Liguori et Gerbert de Saint-Blaise ont apporté à ce traité une contribution qui n'a pas son équivalent dans l'organisation du *De Ecclesia*. Enfin, par la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, et par les troubles que les révolutions démocratiques ont causés dans de nombreux centres théologiques, la production régulière de traités se trouve arrêtée, tandis que l'apologétique romantique des Chateaubriand, des Frayssinous et des Lamennais, répondant aux aspirations du public, devient l'apologétique de l'époque [1].

Instructive en elle-même, la leçon que donne l'histoire de la note de sainteté aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, éclaire vivement son évolution ultérieure. On a pu constater que l'apologétique scolastique dans son ensemble vit d'une vie propre, et ressent peu le contre-coup de la grande controverse. Ce sont des manuels, et non point les grandes œuvres, qui alimentent les traités. Les retouches qu'une polémique renouvelée et réadaptée exige, ne passent dans l'ensemble de l'apologétique qu'après avoir été glissées dans quelque *Tractatus* renommé. C'est ce qui arrive à l'époque de Perrone, et c'est en ce sens que ses *Praelectiones* dirigeront la pensée des apologistes du XIX[e] siècle.

A l'aube du XIX[e] siècle, la note courante de sainteté comporte, de façon habituelle, trois éléments : la possession des moyens visibles et efficaces de sanctification, de la doctrine en particulier ; la perfection extraordinaire et rayonnante de quelques membres ; enfin, l'éclat des miracles, composant ou plutôt sceau divin de la sainteté des fidèles. Ce dernier élément a acquis toujours plus de relief, grâce aux docteurs parisiens et à la *Theologia wirceburgensis*. L'évolution qui a eu lieu s'est opérée logiquement dans le sens des critiques partielles qui avaient été faites à la fin de XVI[e] siècle, mais lentement aussi, parce que l'attention des apologistes était tournée vers d'autres problèmes.

---

[1] Voir K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, t. V; O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, p. 460-516; Ph. Torreilles, *Le mouvement théologique en France du IX[e] au XX[e] siècle*, c. 6, 9, 13 et 14 ; X. Le Bachelet, *Apologétique*, dans DAFC, t. I, c. 205-222.

ARTICLE III

DE PERRONE A NOS JOURS : LES MIRACLES, NOTE POSITIVE DE SAINTETÉ

A partir de Perrone, et grâce à l'influence étendue des théologiens romains en général, les apologistes catholiques écartent la sainteté des moyens et de la doctrine, dont ils font une note négative, pour réduire peu à peu la note positive de sainteté à la vie héroïque de certains fidèles, voire aux miracles exclusivement, comme c'est le cas parfois au XXe siècle. Cette évolution s'effectue dans la mesure où les apologistes reconnaissent à certaines confessions chrétiennes des moyens de sanctification, des saints, même des saints héroïques.

La notion de sainteté proposée par J. Perrone est importante, autant par la diffusion qu'elle a obtenue que par les idées qu'elle comporte. Parmi les jésuites qui revinrent au Collège romain rétabli par Léon XII, Perrone fut un des plus marquants ; si l'on excepte deux séjours au collège de Ferrare (1830-1834) et au scolasticat anglais de Benarth (1848-1851), il y demeura attaché de 1824 à 1876, en qualité de professeur de dogmatique, de recteur et de préfet des études; ses *Praelectiones theologicae*, qui sortirent de presse à Rome, à Paris, à Louvain, ont eu 34 éditions [1]. Si la note de sainteté de l'Église nous fait quelque difficulté, écrit-il, c'est dans sa qualité de marque. Comme toutes les communions chrétiennes s'arrogent, à juste titre ou non, la sainteté qui leur vient du Christ, leur chef, du nombre de leurs membres saints, de leur doctrine et de leurs sacrements, nous devons nous résoudre à signifier par cette note la manifestation externe de la sainteté, c'est-à-dire, l'exercice de toutes les vertus et des conseils évangéliques au degré éminent qu'on appelle héroïque, l'abondance des charismes, des prophéties, des miracles surtout, que le Christ a promis à l'Église de tous les âges et, enfin, la fécondité perpétuelle dont le Christ lui a donné l'assurance [2]. Cette position, semblable à celle des théologiens parisiens et du P. Kilber,

[1] Voir DE BACKER-SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, c. 558-571 et *L'Università gregoriana del Collegio romano nel primo secolo della restituzione (1553-1824-1924)*, p. 131-132.

[2] Voir *Praelectiones theologicae in compendium redactae (1838)*, p. 93-94.

renchérit sur celle qui était commune depuis la fin du XVIIe siècle, puisqu'elle exclut de la note de sainteté la sainteté de doctrine et celle des moyens, pour la ramener en définitive à la sainteté héroïque de certains membres et aux faits merveilleux, tels les charismes, les miracles et la fécondité perpétuelle [1]. Elle n'est cependant pas reçue immédiatement par tous les apologistes ; les deux professeurs romains qui enseignent à l'université grégorienne et à l'*Angelicum* vers 1850-1870 ne semblent guère prêts de l'admettre [2] ; de différents côtés, on considère encore l'ensemble des moyens de sanctification et de la doctrine comme une note positive de la véritable Église [3]. Toutefois, c'est la position de Tournély et de Perrone qui finira par l'emporter.

On se demandera peut-être pourquoi la sainteté des moyens — et nous compterons désormais la doctrine parmi les moyens, — a été éliminée à la fin du XIXe siècle, alors qu'elle avait servi de note depuis le XVIe, et qu'on avait à chaque époque renforcé son caractère visible. La réponse est facile. Elle s'impose par elle-même si l'on songe que, en appliquant les notes aux communions chrétiennes, les apologistes tiennent compte, de plus en plus, de l'existence de la communion orthodoxe. Aux XVIe et XVIIe siècles, peu d'auteurs avaient pensé aux Orientaux en élaborant le *locus de Ecclesia* ; ils avaient eu en vue uniquement le luthéranisme, le calvinisme et l'anglicanisme. L'Église d'Orient n'entre définitivement dans le champ des préoccupations qu'au XVIIIe siècle, lorsqu'on commence à systématiser la *via notarum* et à rechercher la réalisation des notes dans chaque groupe chrétien non-romain en particulier. Or, cette Église, — tous les théolo-

[1] Il est difficile de savoir si Perrone considère la *fécondité perpétuelle* comme un miracle moral, ainsi que le fera bientôt le Concile du Vatican. En tout cas, c'est bien en ce sens que les apologistes postérieurs au concile entendront l'*inexhausta foecunditas*.

[2] Voir R. Cercia, *De Ecclesia vera Christi* (*1848*), p. 294-311 ; V. Gatti, *De Ecclesia* (*1867*), p. 478-495. Dans le même sens, T. M. J. Gousset, *Théologie dogmatique* (*1848*), p. 383-385 ; I. Ottiger, *De Ecclesia Christi* (*1911*), p. 512-513, 515-518.

[3] J. S. von Drey, *Die Apologetik* (*1847*), t. III, p. 321; A. de Bulsano, *Institutiones theologiae dogmaticae* (*1852*), p. 680 ; P. Murray, *De Ecclesia Christi* (*1860*), p. 599-600 ; L. Brugère, *De Ecclesia Christi* (*1873*), p. 260-261 ; J. Gibbons, *La foi de nos Pères* (*1876*), p. 19-26 ; V. De Groot, *Summa apologetica* (*1890*), p. 138-139 ; L. Billot, *De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 183-185 ; C. Pesch, *Institutiones propaedeuticae* (*1894*), p. 252 ; P. Schanz, *Christus und die Kirche* (*1888*), p. 387-388 ; G. Van Noort, *Tractatus de Ecclesia* (*1904*), p. 134 ; A. de Poulpiquet, *L'Église catholique* (*1923*), p. 200.

giens doivent le reconnaître, — est beaucoup plus rapprochée du catholicisme que les sectes protestantes. En ce qui concerne les sources de la grâce tout spécialement, l'Église orthodoxe a conservé le sacrifice eucharistique, les sacrements, le culte des saints et de la Vierge, la doctrine de la purification après la mort, l'intercession pour les morts, le monachisme, en un mot, les divers instruments de sanctification que nombre de luthériens et calvinistes de cette époque avaient rejetés depuis longtemps. La distinguer de l'Église de Rome par ces mêmes éléments pouvait donc, à juste titre, paraître une gageure.

Le malaise provoqué par cette possession commune des moyens de sanctification apparaît dans beaucoup d'ouvrages du XXe siècle; il suffirait, pour s'en convaincre, d'ouvrir quelque *De Ecclesia* et d'y lire la réfutation de la sainteté du « photianisme » [1]. Pour le supprimer, des auteurs risquent quelques mises au point plus ou moins pertinentes. Billot, par exemple, assure que ce n'est pas la simple possession des sacrements, de l'Écriture ou des commandements qui est une note, mais leur mise en œuvre extérieure, dans la prédication, dans les lois, dans les institutions, bref, dans toutes les manifestations qui révèlent l'Église comme la source nécessaire de la grâce et du salut [2]. Tel autre exige la possession de *tous* les moyens ; si une secte peut avoir conservé de nombreux instruments de sanctification, explique-t-il, elle ne peut les avoir gardés tous [3]. D'autres enfin, et c'est le grand nombre, ramènent simplement la note positive de sainteté à l'exercice héroïque des vertus et aux faits miraculeux, avec les nuances dont il

[1] J. V. De Groot, *Summa apologetica* (*1890*), p. 203. Voici, par exemple, la réfutation de la sainteté de doctrine et des sacrements des Églises d'Orient : « a) *Ratione doctrinae.* Rejecto infaillibili et vivo magisterio, doctrinae sanctitas aut privatorum erroribus aut statu *stagnantiae* profanatur. Atqui magisterium infaillibile et vivum in Photianorum ecclesia nullum designatur. Ergo doctrinae sanctitas corruit. Quod idem res docuit, cum dogmata in Photianismo formam cadavericam induisse videantur. Ea silentio praetereo, quae de Raskolnicorum et Palamitarum erroribus alias retulimus ; b) *Ratione sacramentorum.* Ad sacramenta hierarchia quoque pertinet. Atqui hierarchicus ordo a Photianis vere profanatus est. Etenim Photianismus totus primum patriarchae Cpolitano, deinde maxima pars *synodo sanctae* Petri Magni paruit, quod nullo sane *juris divini* titulo, sed ex profano Basileolatriae et Caesaropapismi motivo factum est. Ergo Photianismus ipsam sanctam hierarchiae rationem profanavit. » Les réfutations de ce genre ne sont pas rares.

[2] *De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 183-184.

[3] G. Van Noort, *Tractatus de Ecclesia* (*1904*), p. 134.

sera question ci-après [1]. Cette dernière mise au point, on s'en est aperçu, résout radicalement la difficulté en en supprimant la cause. Ainsi, dès la fin du XIX[e] siècle, la sainteté qui dérive des sacrements, du culte et de la doctrine est reléguée dans la note négative, avec celle qui vient de l'Auteur, du but, de l'Esprit, des fondateurs, de la consécration baptismale et de la profession de foi. La position des docteurs parisiens et de la *Theologia wirceburgensis*, par l'intermédiaire des *Praelectiones* de J. Perrone, est devenue, grâce à des circonstances favorables, la doctrine commune.

Malgré les éliminations successives auxquelles elle a été soumise, la notion de sainteté prête encore le flanc à quelques objections. Certains théologiens discutent la discernibilité du miracle ; d'autres affirment qu'il en existe chez des chrétiens séparés de Rome ; par ailleurs, on fait valoir contre la sainteté héroïque l'existence de vrais saints dans les sectes non-romaines. Plusieurs catholiques reconnaissent le bien-fondé de ces remarques. Ils admettent que des miracles peuvent exister chez des hérétiques ; mais, ajoutent-ils, jamais comme témoignage divin en faveur de leur doctrine. Quelques-uns font remarquer aussi que l'argument tiré des miracles doit s'entendre non de quelques rares faits anciens, mais du *donum perenne miraculorum* se manifestant à l'époque moderne [2] : « Cum vero ad nullum tempus has promissiones restrinxerit Christus, écrivait déjà Perrone,

---

[1] Voir A. Martinet, *Demonstratio religionis et Ecclesiae catholicae* (*1859*), p. 504-510, 518-519 ; F. X. Schouppe, *De Ecclesia Christi* (*1862*), p. 181 ; F. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie* (*1879*), t. II, p. 71-73 ; G. Mazzella, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 639, 642-643 ; C. Gutberlet, *Von der katholischen Religion* (*1894*), p. 80-81 ; G. Wilmers, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 604-605 ; B. Tepe, *De vera religione, de Ecclesia Christi* (*1894*), p. 327-335 ; B. Bartmann, *Gnade, Kirche, Sacramenten, Eschatologie* (*1907*), p. 189 ; L. De San, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 128-130, 141 ; Y. de la Brière, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1279-1282 ; A. Straub, *De Ecclesia Christi* (*1912*), p. 843-853, 856; J. Muncunill, *Tractatus de Ecclesia Christi* (*1914*), p. 199 ; E. Dorsch, *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 554-556 ; M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, t. II (*1918*), p. 50 ; J. M. Hervé, *De vera religione, De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 349-355 ; J. V. Bainvel, *De Ecclesia Christi* (*1925*), p. 57-58 ; R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 176-177 ; A. de Poulpiquet, *L'Église catholique* (*1923*), p. 199, qui s'en tient à la seule sainteté éminente et héroïque.

[2] Cfr J. Perrone, *De Ecclesia et de romano Pontifice* (*1842*), p. 125-126 ; G. Wilmers, *o. c.*, p. 607 ; L. De San, *o. c.*, p. 129 ; J. Muncunill, *o. c.*, p. 199 ; R. Schultes, *o. c.*, p. 177 ; M. d'Herbigny, *o. c.*, p. 57.

exinde patet dona haec in Ecclesia sua jugiter adimpleri [1] ». Quant aux saints éminents des Églises d'Orient, ils les reconnaissent parfois, tout en affirmant que l'excellence de la sainteté ne peut dériver de l'erreur, c'est-à-dire, de ce que leur doctrine a de spécifiquement non-romain. Enfin, — et telle est la dernière phase de leur réfutation, — ils défient les hérétiques de leur montrer, en dehors du catholicisme, une confession qui ait eu des saints héroïques en permanence [2]. A ce moment, le sens de l'adage *Extra Ecclesiam nulla salus* déborde l'interprétation *Extra Ecclesiam nulla sanctitas*, pour signifier la sainteté excellente, permanente et répandue. L'existence d'un seul saint ne suffit plus [3].

Les solutions données aux problèmes créés par la présence de miracles et par l'existence de saints en dehors de l'Église catholique, quoique semblables de prime abord, sont loin d'avoir une portée identique. Le miracle, — miracle vrai et opéré en faveur d'une doctrine ou d'un témoin, — est une preuve indiscutable. On peut être arrêté par la difficulté de le discerner, ou par l'interprétation qu'il convient d'y attacher ; mais le miracle établi, l'argument est absolu : Dieu ne peut se faire garant de l'erreur. La sainteté héroïque n'a pas la même prérogative ; l'argument qu'on peut en tirer garde toujours une certaine relativité. Il y a des saints dans les sectes chrétiennes ; il y en a plus et toujours chez les catholiques. Bref, l'argumentation qu'elle permet de construire relève, non plus du procédé absolu, mais du procédé comparatif ; c'est ainsi, en tout cas, que les apologistes l'ont compris [4].

En conséquence, deux processus d'argumentation pouvaient être envisagés : ou maintenir les deux procédés, pour conserver les deux formes de sainteté, ou lui faire subir une dernière amputation et la réduire aux seuls miracles, comme critère unique de la

---

[1] *Praelectiones theologicae in compendium redactae* (*1838*), p. I, p. 99 B.

[2] C. Gutberlet, *o. c.*, p. 94 ; Y. de la Brière, *o. c.*, c. 1290-1291 ; J. Muncunill, *o. c.*, p. 205 ; J. M. Hervé, *o. c.*, p. 351, 398 ; A. de Poulpiquet, *o. c.*, p. 198, 241-242 ; L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae* (*1927*), t. I, p. 464.

[3] Le dominicain D. Concina, au milieu du XVIIIe siècle, s'en contentait : « Nobis autem sufficit vel unum verum sanctum, unumque verum miraculum patratum ad confirmandum sancti alicujus doctrinam, aut mores in Ecclesia catholica existere, ut inferre jure valeamus veram esse Ecclesiam nostram, in qua ejusmodi sanctus vixit » (*Apparatus ad theologiam christianam* (*1751*), p. 198).

[4] Quant au point de vue relatif de la preuve par la sainteté des membres, voir les auteurs qui reconnaissent l'existence de quelques saints et de certains moyens de sanctification dans des églises non-romaines.

vérité de l'Église. Beaucoup prennent le premier parti, car ils accordent à la sainteté héroïque, comme aux miracles, une valeur probante absolue ; leur idée de sainteté pourrait s'exprimer schématiquement : *sanctitas heroïca et miracula* [1]. Mais déjà parmi eux, certains semblent considérer la sainteté héroïque moins comme la réalisation d'une promesse du Christ que comme un phénomène dépassant les forces naturelles, un miracle moral ; l'expression : *sanctitas heroïca ut est miraculum morale, et miracula,* résumerait assez bien leur position doctrinale, pour autant qu'il soit possible de faire quelque lumière sur les énoncés très nuancés qui l'expriment [2]. Quelques-uns vont plus loin ; ils considèrent les miracles et la sainteté *in sensu composito,* plutôt que *in sensu diviso,* et disent, avec Tepe par exemple : *sanctitas eximia et miraculis confirmata* [3].

---

[1] J. PERRONE, *De Ecclesia et de romano Pontifice* (*1842*), p. 125, quoique, dans l'application des notes aux Églises, il soit encore question de la sainteté de doctrine (*o. c.*, p. 89, 97-98) ; F. HETTINGER, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie* (*1879*), t. II, p. 71-74 ; C. GUTBERLET, *Von der katholischen Religion* (*1894*), p. 80-81 ; C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 639 ; G. WILMERS, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 604-605, 616 ; A. STRAUB, *De Ecclesia Christi* (*1912*), t. II, p. 843 ; E. DORSCH, *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 554-555 ; il ajoute cependant : « Et sanctitas quae habetur manifestata in miraculis, certissime etiam nota positiva est » (*o. c.*, p. 554) ; J. M. HERVÉ, *De vera religione, de Ecclesia Christi* (*1914*), p. 355 ; F.-X. SCHOUPPE, *Elementa theologiae dogmaticae* (*1862*), p. 181 ; J. MUNCUNILL, *Tractatus de Christi Ecclesia* (*1914*), p. 163-168 ; C. PESCH, *De Ecclesia Christi* (*1913*), p. 175 ; J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi* (*1925*), p. 57-58 ; L. LERCHER, *o. c.*, p. 464 ; Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*question des notes*), dans DAFC reconnaît la valeur comparative de la sainteté héroïque permanente (t. I, c. 1279-80, 1289-1291) et la valeur absolue de cette sainteté considérée comme miracle moral (t. I, c. 1297-1298).

[2] C. GUTBERLET, *o. c.*, p. 80, écrit : « Um als positives und exclusives Merkmal der Kirche zu gelten, muss die Heiligkeit ihrer Glieder eine solche sein, dass sie rein natürlich nicht erklärt werden kann ». Dans le même sens, voir J. M. HERVÉ, *o. c.*, p. 352-353 et 355, où il prouve que la sainteté est une vraie note *exclusive propria* : « Sanctitas, uti a nobis in notam accipitur, virtutem eminentem et heroïcam, ex Ecclesiae principiis essentialibus jugiter manantem, ut *bonum* ejus *sociale proprium* conspicue exhibet. Porro, harum virtutum transcendentia miraculum est morale et permanens, signum scilicet absolute divinum, quod ideo soli verae Ecclesiae competere necesse est ». J. V. BAINVEL note aussi : « Quae tria (sanctitas realis, moralis et socialis) erunt *conspicua,* si accesserint dona gratiae singularia, ut charismata vel miracula ; quae, etsi, secundum se, non tam pertinent ad gratiam quae gratum faciat, quam ad gratiam gratis datam, tamen magnam habent vim in ratione notae, cum interventum Dei significent, sive Deus immediate in favorem personae vel instituti alicujus intervenit, sive adesse Deum vel favere huic personae vel instituto fit inde perspicuum » (*o. c.*, p. 57-58).

[3] G. WILMERS (*o. c.*, p. 604-605) identifie la note de sainteté aux motifs de

On voit par le mouvement des opinions que les auteurs en arrivent insensiblement à fonder sur les seuls miracles le caractère positif de la note de sainteté. Le P. Dorsch, témoin de ce fait, se pose expressément la question : « La sainteté excellente et héroïque est-elle une note positive indépendamment des miracles? » A quoi il répond par un significatif : *Controvertitur inter theologos* [1]. Et vraiment, le théologien d'Innsbruck aurait pu citer à l'appui de sa réponse des réflexions suggestives, telle celle de son confrère De San. Certains auteurs assurent avec raison que la sainteté héroïque suffit à prouver la vérité de l'Église, dit De San, au moins « relate ad eos qui longo usu attentaque observatione sufficienter comperta habent ea quae intus aguntur in Ecclesia catholica ». Mais comme il est douteux que cette sainteté suffise à éclairer l'ensemble des hommes, nous exigeons en plus la manifestation par les miracles, sans pour cela rejeter la première opinion *tamquam aperte falsam* [2]. On se rappelle qu'une note est, par définition, *obvia omnibus etiam rudioribus*. Personne cependant ne s'est avancé dans cette voie aussi loin que R. Schultes. De San, malgré tout, reconnaissait encore la valeur *en soi* de la sainteté héroïque pour quelques-uns d'entre les fidèles ; Schultes

---

crédibilité. « Etsi nota, quae proprietatis manifestatio est et effectus, per se non necessario indolem praefert supernaturalem, tamen quum de sanctitatis nota agitur, effectus non potest non esse supernaturalis, quum causa, videlicet sanctitas, ipsa sit supernaturalis. Hinc fit, ut sanctitatis nota eatenus quidem non differat a motivo credibilitatis, vel signo, quod ipsa sua indole est supernaturale. Sanctitas ut nota eatenus tamen differt a signis consuetis, quod, secus ac signa, Ecclesiae insita est, quum ex ejusdem proprietate enascatur. » L. De San, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*) reconnaît, comme note positive, la sainteté de doctrine et des membres. Mais cette doctrine n'est note que « quatenus manifestatur *mediis supernaturalibus*, iisdemque externis, palpabilibus atque obviis, et quidem determinate *vaticiniis* et *miraculis* in confirmationem doctrinae editis. Immo, ulterius requiritur ut miracula illa ac vaticinia, in confirmationem doctrinae edita, sint *per modum habitus* in *ecclesia*, h. e. ut continuitate omnem, non dico physicam, sed moralem interruptionem excludente, perpetuo continuentur in Ecclesia » (*o. c.*, p. 129). De même, pour être note, la sainteté des membres doit être *a*) la pratique de toutes les vertus chrétiennes à un degré héroïque ; *b*) de façon permanente dans l'Église; *c*) « Demum, cum eadem illa sanctitas non possit esse nisi *in relative paucis*, cumque idcirco ipsa per se solam non sit satis cognoscibilis, requiritur ut per *medium aliquod habituale*, perenne, conspicuum atque in omnium oculos incurrens innotescat, cujusmodi medium sunt rursum *miracula et vaticinia* » (*o. c.*, p. 129-130) ; R. Schultes (*De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 176) fait remarquer qu'il a défini la note de sainteté : « Vis et efficacia sanctifica *divinitus comprobata* »; c'est lui qui souligne.

[1] *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 555.

[2] *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 141.

se pose la question de la visibilité de la sainteté héroïque et il répond par la négative. Une note de l'Église, écrivait-il en 1925, implique un fait évident. Or, de sa nature, la sainteté d'un homme ne l'est pas, car elle dépend pour la très grande part de l'intention intérieure ; celle-ci peut s'extérioriser, mais pas à la manière d'une présence visible. En outre, la vie sainte est celle qui plaît à Dieu, ce qui, de nouveau, n'est pas apparent. Aussi, « ut igitur sanctitas Ecclesiae *per modum notae* habeatur, — c'est nous qui soulignons, — i. e., ut extrinsecus appareat, ut sit manifesta, ut sit factum obvium, oportet ut accedat testimonium Dei, qui solus corda hominum scrutatur et qui solus testificare potest quid sibi sit placitum : hujusmodi testimonia divina sunt charismata, praecipue miracula et prophetiae [1]. » On ne pourrait mieux dire que les miracles seuls font de la sainteté une note positive.

Les Pères du concile du Vatican n'ont pas peu contribué à cette transformation. Leur description du miracle moral que constitue l'Église ayant été proposée, — accidentellement, nous l'avons dit, — en une formule qui était réductible aux quatre notes traditionnelles, ils ont donné aux théologiens le moyen de métamorphoser la *via notarum* sans en ébranler les cadres ni la terminologie [2], et en particulier, de substituer la « sanctitas eximia » ainsi que l'« inexhausta in omnibus bonis foecunditas » à la notion de sainteté empruntée des Écritures ou tirée de la raison [3]. Et comme la preuve par le miracle, — *la via empirica*, — a été élaborée pour remédier aux difficultés qu'engendrait la *via notarum*, on comprend que les apologistes ne se soient pas contentés plus longtemps de la note ancienne de sainteté.

La transformation de la note positive de sainteté en argument par le miracle est bien dans la ligne des tendances de l'apologétique moderne. La fin du XVI[e] siècle en a vu les premières phases. L'ecclésiologie française du XVIII[e] et la théologie romaine du XIX[e] en ont assuré le progrès. Le concile du Vatican en a consacré la réalisation. Si les auteurs actuels décrivent toujours

---

[1] *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 177.

[2] Dès la fin du XVIII[e] siècle, C. WALTER concluait en ce sens son étude de la note de sainteté. *Tentamen historicum circa notas Ecclesiae* (1792), p. 27.

[3] Y. DE LA BRIÈRE, *Église (Question des notes)*, dans DAFC, t. I, c. 1298 ; R. SCHULTES, *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 182 ; M. D'HERBIGNY, *Theologia de Ecclesia* t. II (*1918*), p. 55.

avec abondance les éléments constitutifs de la notion de sainteté, ils font unanimement reposer la force probante de la note sur l'éclat externe qui jaillit des vertus héroïques, des charismes et des miracles, voire même exclusivement sur tout ce qui, dans l'extériorisation de la sainteté, constitue un miracle moral ou physique. En outre, pour exclure définitivement toute objection qui s'appuierait sur la présence de faits merveilleux dans des confessions non-romaines, ils exigent que cet éclat extérieur ait quelque diffusion et une certaine durée.

En dirigeant en ce sens l'évolution de la note de sainteté, les apologistes ont porté un rude coup à la *via notarum*. Les miracles, en effet, ont une valeur démonstrative par eux-mêmes, tandis que les notes tirent leur force probante du fait que le Christ les a données comme caractéristiques de l'Église véritable. Sans doute, les auteurs citent les textes scripturaires qui ont annoncé des *signa* dans l'Église. En appelant les miracles le *donum miraculorum*, ils les présentent sous une forme plus vraisemblablement apparentée avec l'idée de sainteté. Mais il semble incontestable que, dans sa signification historique, le recours aux miracles indique qu'on recherche un argument rationnel par l'origine et par la valeur, ce qui contredit formellement la méthode ancienne de la *via notarum*.

CHAPITRE II

La note d'unité

Si les auteurs de l'époque moderne ont écrit volontiers sur l'union des Églises, il faut reconnaître qu'ils se sont peu intéressés à l'histoire de la note d'unité dans l'apologétique catholique. Parmi ceux qui ont abordé ce sujet, la plupart ne s'y sont guère arrêtés [1] ; d'autres n'en ont envisagé qu'un aspect [2] ; d'autres enfin ne l'ont examinée que chez un seul auteur [3]. La dissertation doctorale *De unitate Ecclesiae catholicae* que C. De Blieck défendait devant la faculté de théologie de Louvain en 1847 est, à vrai dire, une thèse de théologie scolastique [4] ; nous pourrions en dire autant de *Die Einheit, Katholicität und Apostolicität der Kirche dogmatisch und historisch nachgewiesen* de M. Kaufmann, malgré les promesses que comporte le titre de son ouvrage.

Pour les esprits du XXe siècle, l'idée de l'unité de l'Église est habituellement liée à la question de la réunion des communions chrétiennes. Dans ce chapitre cependant, nous ne nous arrêterons à ce problème que dans la mesure où il a pu influencer l'évolution de la note. Au reste, déterminer la notion d'unité à l'époque moderne, c'est fixer *ipso facto* les conditions que les Églises chrétiennes devraient vérifier pour être vraiment l'Église universelle voulue par le Christ ; c'est, en conséquence, éclairer l'effort de rapprochement qui est entrepris par les non-romains eux-mêmes comme par les catholiques.

---

[1] C. WALTER, *Tentamen historicum circa notas verae Ecclesiae*, p. 17-20, 66.

[2] M. TABARAUD, *Histoire critique des projets formés depuis 300 ans pour la réunion des communautés chrétiennes*, dégage des projets de réunion les idées d'unité qui leur sont sous-jacentes (*o. c.*, p. 283-313, 373-404).

[3] S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 125-133.

[4] *De unitate Ecclesiae catholicae (Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae*, sér. I, n. 3), p. 8-14.

[5] Sulzbach, 1858.

L'évolution de la note d'unité est dominée par la théorie de l'union fédérative du calviniste français P. Jurieu († 1713) et par l'idée de la primauté romaine. Jurieu admet l'existence, au sein de la vraie Église visible et universelle, de plusieurs communions chrétiennes distinctes et même divergentes dans leurs doctrines. C'est à cette théorie que le calvinisme se préparait depuis qu'il avait accepté la doctrine des articles fondamentaux ; c'est elle qu'appelaient en définitive les innombrables projets de réunion des confessions protestantes entre elles ou avec l'Église catholique ; c'est elle enfin qui a orienté l'évolution de la notion d'unité dans l'apologétique catholique. D'autre part, la question de l'unité en soulève fréquemment une autre : celle de la primauté du pape, considéré comme le principe, parfois comme le résumé, de l'unité visible de l'Église. C'est en fonction de ces deux grands problèmes que le chapitre deuxième doit être construit.

Nous présenterons la note d'unité, d'abord dans l'expression qu'elle revêt au cours du XVIe siècle ; à ce moment, elle signifie l'identité de la foi, des moyens de sanctification et des pasteurs, voire du seul pasteur suprême, le pape : c'est la notion ancienne ou traditionnelle. Nous l'étudierons ensuite dans la grande controverse historique du XVIIe siècle, puis, mais subsidiairement, chez les partisans de l'apologétique bibliciste et scolastique, de Suarez à Nicole ; la grande controverse l'entend de l'unicité de communion dans l'acceptation de la foi chrétienne entière ; c'est la notion récente. Celle-ci, au cours des XVIIIe et XIXe siècles, a été substituée progressivement à la notion traditionnelle, d'abord en France, où elle est née, puis, grâce aux théologiens romains, dans la plupart des pays. Dans cette notion, la primauté du pape a toujours été enchâssée, cependant que, avec le temps, son rôle devenait même prédominant.

Article premier

De Herborn a Suarez (1529-1613) : la notion ancienne d'unité

La notion ancienne d'unité, qui prévaut durant le XVIe siècle, comporte trois éléments fondamentaux : l'identité actuelle de la doctrine et des institutions catholiques, leur identité avec

celles du passé, enfin, l'existence d'une autorité hiérarchique ou doctrinale qui puisse maintenir les deux identités précédentes.

§ 1. *De 1529 à 1580 : formation de la notion d'unité*

Entre toutes les marques de l'Église véritable qu'ils opposent aux réformateurs, les premiers polémistes accordent à l'unité une importance toute spéciale. Très tôt, il ne leur suffit plus de grouper les textes de l'Écriture relatifs à l'unité du royaume des cieux ou ceux qui décrivent l'union des premiers chrétiens [1] ; dès avant 1540, l'évêque Steuco, le cardinal Pole et Pighi consacrent de longs chapitres, voire des traités entiers, à l'unité [2]. Ces premiers exposés se ressentent sans doute de la confusion qui règne encore entre la *via notarum* et la *via primatus* : Pighi, Cochlée, Elysius, Van der Lindt, par exemple, ne parlent de l'unité qu'en dépendance de la *via primatus* [3]. Chez Driedo, au contraire, l'unité est déjà une note, comme aussi l'universalité et l'apostolicité [4], encore que l'exposé n'ait pas l'ordonnance d'un traité scolastique.

Pour comprendre la genèse de la notion d'unité dans la polémique catholique, on doit tenir compte de deux facteurs. D'abord que sa première élaboration se fait en face du protestantisme tel qu'il apparaît concrètement aux catholiques du XVIe siècle, avec toutes ses discussions doctrinales et ses luttes de partis et de sectes. Ensuite, que la notion catholique d'unité se constitue, suivant les auteurs, autour de deux centres différents : pour les uns, ce centre est l'unité de doctrine, tandis que pour les autres, c'est l'unité de communion ; déjà bien marquées au XVIe siècle, ces deux tendances s'accentueront encore au XVIIe.

La notion d'unité s'explique, avons-nous dit, par la situation du protestantisme naissant. Les apologistes scolastiques, — ceux du premier groupe, — sont frappés d'abord par la confusion

---

[1] Voir, par exemple, CAJETAN, *De divina institutione pontificatus romani pontifis* (*1521*), p. 48-50 ; J. FABER, *Malleus in haeresim lutheranam* (*1524*), fol. XIV B-XV A ; J. ECK, *Loci communes* (*1525*), fol. sign. A_5 *v*-A_6 *r*.

[2] A. STEUCO, *Pro religione christiana adversus lutheranos*, l. II, *De unitate religionis christianae, quae ex uno capite unaque sede romana pendeat* ; R. POLE, *Pro ecclesiasticae unitatis defensione* (*1536-37*) ; J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*) p. 503-528 ; A. PIGHI, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (*1538*).

[3] *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 63-68.

[4] *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 503-528.

qui règne chez les réformateurs dans tout ce qui regarde la foi, les doctrines, les sacrements, les rites. Ils assistent aux diverses phases de la querelle sacramentaire et aux échecs successifs des essais de réconciliation entrepris depuis 1530 par les représentants des sectes non-romaines [1]. Or, écrit le franciscain Herborn, — et tel est le sens de toutes les répliques catholiques, — la première note de l'Église, c'est l'unité de la foi. La vraie Église a partout les mêmes dogmes, le même culte, le même sacrifice [2].

Les catholiques voient aussi dans le protestantisme une rupture avec le passé, avec la foi de l'Église primitive [3]. Or, affirment-ils, rien ne peut justifier un changement de doctrine, et rien n'en prouve l'existence dans l'Église catholique romaine. En tirant argument des variations doctrinales, ils manœuvrent habilement. Ils savent, en effet, que la plupart des réformateurs reconnaissent l'authenticité de la doctrine catholique romaine des premiers siècles, et ils croient facile dès lors de montrer qu'ils l'ont conservée intacte [4]. Ainsi, tandis que les protestants refusent à l'Église catholique l'apostolicité de doctrine, sous le prétexte que Rome aurait ajouté illégitimement au donné révélé, les théologiens catholiques ne veulent pas reconnaître l'unité doctrinale des protestants, pour ce motif que ceux-ci défendent les interprétations de l'Écriture qui leur plaisent et y retrouvent les idées qui leur sont chères. Nous verrons plus loin que les notes de catholicité et d'apostolicité comportent également un recours au

---

[1] Voir M. TABARAUD, *Histoire critique des projets formés depuis 300 ans*, p. 13-85.

[2] *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. R iij *r*-R iv *r*. Voir aussi M. VEHE, *Assertio quorumdam axiomatum* (*1535*), fol. sign. B_3 *v* ; J. COCHLÉE, *De vera Christi Ecclesia* (*1541*), fol. sign. O_4 *rv* ; A. PIGHI, *Controversiae praecipuae* (*1541*), fol. CXIIII *v*-CXV *r* ; C. CROCUS, *De vera Ecclesia* (*1548*), p. 41-45 ; P. A SOTO, *Assertio fidei catholicae* (*1552*), fol. 119 *v* ; S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana* (*1553*), p. 51-52 ; M. BREDENBACH, *Apologia* (*1558*), fol. 149 *v*-151 *v* ; C. RUTLAND, *Loci communes* (*1559*), fol. 29 *rv* ; C. CLINGE, *Loci communes* (*1559*), p. 177 ; C. DOLERA, *Compendium theologicarum institutionum* (*1562*), fol. 51 *r* ; M. MEDINA, *Paraenesis christiana* (*1564*), fol. 174 *v*-175 *v* ; N. SANDERS, *De visibili monarchia Ecclesiae* (*1571*), p. 798 ; T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 224 *v*-225 *v* ; M. EISENGREIN, *Ecclesia catholica vindicata* (*1576*), fol. 1 *v* ; G. CASSANDRE, *De articulis controversis consultatio* (*1577*), p. 28 ; G. EDER, *Apostolische Bekandtnuss* (*1573*), p. 67-69.

[3] N. HERBORN, *o. c.*, fol. R iij *r*-R iv *v* : M. VEHE, *o. c.*, fol. sign. B_3 *v* ; J. COCHLÉE, *o. c.*, fol. sign. O_4 *v* ; C. CROCUS, *o. c.*, p. 41-43 ; F. DE SILVESTRIS, *De evangelica libertate* (*1552*), fol. 44 *r* ; P. A SOTO, *Defensio catholicae confessionis* (*1557*), fol. 55 *r*-66 *v* ; C. CLINGE, *o. c.*, p. 177 ; M. MEDINA, *o. c.*, fol. 176 *v*-178 *r*.

[4] Voir p. 58.

passé apostolique. Les apologistes du XVIe siècle n'en sont pas encore arrivés à distinguer parfaitement l'unité de la doctrine, de son antiquité et de son apostolicité. Il faudra attendre pour cela que l'école de Paris du XVIIIe siècle ait rattaché à l'apostolicité tous les éléments des notes qui disent un rapport au passé ; dans ce travail, notons-le en passant, elle a été précédée par Bellarmin qui relie déjà l'unité de doctrine à l'apostolicité [1].

Si le protestantisme manifeste de si profondes incohérences et des divergences avec l'Église primitive, c'est à cause du principe de l'interprétation individuelle de l'Écriture. Aussi, constatant que le manque d'autorité officielle dans le domaine de la foi et de la discipline est la source de tous les malheurs dont souffrent les réformateurs ; constatant d'autre part qu'un magistère infaillible assure l'unité de doctrine dans l'Église de Rome, les apologistes catholiques font de l'autorité doctrinale, l'élément premier de la note d'unité [2]. Pour eux, d'ailleurs, l'autorité doctrinale est surtout exercée par le souverain pontife qui résume en sa personne le magistère. Il ne leur importe pas encore, à cette époque, de séparer la *via primatus* de la *via notarum* [3] ; ce n'est que sous l'influence des théories gallicanes que la distinction entre le magistère et la papauté dirigera les réflexions de quelques auteurs.

Comme on pouvait s'y attendre, ils citent aussi le texte des Actes des Apôtres : « Erant cor unum et anima una ». En le traduisant par ces mots : « l'unité des âmes et des cœurs dans la charité et la concorde » [4], ils l'apparentent à l'idée d'unité actuelle de la foi. Ils jugent cette insertion d'autant plus légitime, que le Christ lui-même avait annoncé que *in hoc cognoscent omnes*, et que, d'autre part, les nombreux conflits qui divisent les protestants, et les guerres civiles que leurs principes provoquent, présentent un contraste décisif avec l'union parfaite des pre-

---

[1] *Controverses (1586)*, c. 1360.

[2] N. HERBORN. *o. c.*, R vj *v*-R viij *r* ; J. COCHLÉE, *o. c.*, fol. sign. N_4 *r* ; A. PIGHI, *o. c.*, fol. CXVI *rv* ; J. HESSELS, *o. c.*, fol. 16 *v*-17 *r* ; T. ELYSIUS, *Clypeus adversus veterum recentiorumque haereticorum (1563)*, fol. 194 *r* ; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio (1567)*, fol. 46 *v*-76 *v*.

[3] Sur l'emploi de la *via primatus* au XVIe siècle, voir S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, p. 60-68.

[4] J. ECK, *Apologia (1542)*, fol. XI *r* : P. A SOTO, *Assertio catholicae fidei (1552)*, fol. 120 *r* ; S. HOSIUS, *o. c.*, p. 51 ; J. VAN DER SLOOTEN, *Adversus haereticos (1558)*, fol. 6 *v* ; M. MEDINA, *o. c.*, fol. 174 *v*.

miers chrétiens. Sans doute, les protestants font également de la charité le lien de leur unité. Mais cette coïncidence ne doit pas donner le change : la charité, pour eux, c'est la grâce intérieure, et non la manifestation publique d'une même foi, des mêmes moyens de sanctification, d'un même culte.

Les théologiens du second groupe développent des idées parallèles aux précédentes et les appliquent à l'Église considérée comme la communion des fidèles. Au lieu de parler d'une doctrine concordante chez tous actuellement et identique à celle du passé, grâce au magistère de la papauté, ils montrent que la communion catholique romaine, unique, est en continuité avec l'Église ancienne, et soutenue organiquement par une hiérarchie dont le pape est le chef.

Communion unique, insistent-ils. C'est en effet au second thème de l'unité que ressortit logiquement, et fréquemment en fait, la question de l'unicité de la communauté chrétienne. Il y a une seule Église, parce qu'il y a un *regnum*, une *domus*, une *mons*, une *columba*. Cette Église unique est conçue sur le type d'une société ; elle est un *ordo*, avec tous les rouages qu'une organisation universelle comporte, et que les auteurs résument en disant que l'Église est hiérarchique [1]. La communion catholique se distingue par là du protestantisme, qui n'est qu'une poussière de sectes, sans discipline extérieure, sans ordre intérieur, sans hiérarchie.

Elle est, en outre, en continuité avec l'Église ancienne : alors que toutes les hérésies se sont détachées de Rome, comme des branches malades de leur tronc, pour mourir peu de temps après faute de sève, elle, par contre, conserve un lien vital avec l'Église

[1] J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 503-506 ; A. PIGHI, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (*1538*), fol. LXXIIII *r*-LXXVII *v* ; J. LATOMUS, *De Ecclesia* (*1525*), fol. 94 ; B. LATOMUS, *De auctoritate Ecclesiae* (*1545*), p. 136-143 ; S. HOSIUS, *o. c.*, p. 50-51 ; J. VAN DEN BUNDERE, *Scutum fidei* (*1556*), p. 86-87 ; F. DE SILVESTRIS, *De evangelica libertate* (*1552*), fol. 42 ; R. TAPPER, qui intule un de ses discours : *De Ecclesiae unitate* (*1555*) ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 453-454, 458-459 ; G. RUTLAND, *Loci communes* (*1559*), fol. 24 *r*-25 *r* ; C. CLINGE, *Loci communes* (*1559*), p. 152-158 ; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. K_3 *v*-L_2 *r* ; J. HESSELS, *Symboli apostolici explicatio* (*1562*), fol. 15 *r*-17 *r* ; M. MEDINA, *o. c.*, fol. 174 ; J. VAN RIET, *De religione sacrosancta* (*1563*), fol. sign. E_8 *r*-F_4 *v* ; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *Verae Ecclesiae designatio* (*1567*), fol. 3 *v*-9 *v*, 25 *v*-27 *v* ; T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 222 *v*-224 *r* ; G. CASSANDRE, *De articulis controversis consultatio* (*1577*), p. 28 ; T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 119-121.

des premiers siècles [1]. Cet argument tiré de la non-existence du protestantisme et de la permanence du catholicisme pendant le moyen âge, nous le retrouvons dans les notes d'unité, de catholicité et d'apostolicité, mais chaque fois avec des nuances différentes : il y signifie, respectivement, la persistance à travers les siècles d'une société professant la même foi, la longue durée de la communion catholique et la succession ininterrompue depuis les apôtres d'une hiérarchie légitime.

Toute société hiérarchisée exigeant un centre directeur, l'Église a besoin comme soutien de sa structure, d'un chef: le Christ, ou de son remplaçant visible : le pape. Les auteurs partent donc de l'idée de société et en déduisent la nécessité d'un chef, alors que ceux du premier groupe estimaient que l'unité doctrinale ne peut être sauvegardée sans l'appui efficace d'un magistère infaillible [2]. On remarquera le soin que mettent les apologistes à parler du Chef invisible de l'Église, le Christ, avant de parler du pape, son vicaire visible. Pris à partie par les réformateurs qui répètent sans trève que le pape veut supplanter le Christ, ils se trouvent dans la délicate obligation de défendre la papauté sans paraître éclipser le Christ.

On doit probablement à cette conception de l'Église l'introduction dans la note d'unité de quelques autres composants, comme l'identité de fin, de moyens et d'esprit [3]. Ces éléments y resteront jusqu'à ce que la critique des apologistes, s'exerçant avec plus d'acribie, aura abouti à l'élimination de tous les éléments invisibles qui entrent dans la constitution des notes.

Parmi les auteurs du second groupe, le grand nombre appartiennent à la Faculté de théologie de Louvain ou s'y rattachent. Ils ont pour maître Jean Driedo de Turnhout [4], le chef de l'école

---

[1] J. DRIEDO, *o. c.*, p. 511-514 ; J. LATOMUS, *o. c.*, p. 136-137 ; F. VAN DE VELDE, *o. c.*, p. 457 ; P. A SOTO, *Assertio catholicae fidei* (*1552*), fol. 119 *r*-122 *v* ; J. HESSELS, *o. c.*, fol. 16 *v* ; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *o. c.*, fol. 25 *v*-27 *v*, 41 *v*-43 *r* ; T. BEAUX ALMIS, *o. c.*, fol. 225 *r*-229 *r* ; T. STAPLETON. *o. c.*, p. 119-120.

[2] J. DRIEDO, *o. c.*, p. 544 ; A. PIGHI, *o. c.*, fol. LXXVIII *r*-CLXX *v* ; A. STEUCO, *Adversus lutheranos pro religione christiana*, fol. 5 *v*-16 *r* ; S. HOSIUS, *o. c.*, p. 53-55; F. DE SILVESTRIS, *o. c.*, fol. 43 ; J. VAN DER SLOOTEN, *Adversus haereticos* (*1558*), fol. 7 *v*-8 *r* ; M. CROMER, *o. c.*, fol. sign. L_2 *r* ; C. DOLERA, *o. c.*, fol. 51 *r*-52 *r* ; J. HESSELS, *o. c.*, fol. 15 *v*-17 *r* ; T. BEAUX ALMIS, *o. c.*, fol. 228 *v*-235 *r* ; J. TORRÈS, *De Ecclesia et ordinationibus* (*1574*), p. 46-58 ; M. EISENGREIN, *o. c.*, fol. 1 *v*.

[3] J. DRIEDO, *o. c.*, p. 514 ; F. DE SILVESTRIS, *o. c.*, 43 *v*-44 *r* ; C. DOLERA, *o. c.*, fol. 51 *r*.

[4] J. Driedo, de Turnhout, y fut professeur de 1520 à 1535, et A. Pighi fut son

louvaniste du XVI[e] siècle. Le style même de leurs écrits se ressent de celui du *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus.* Chez eux, plus que chez les autres, il est difficile de démêler la *via primatus* et la *nota unitatis.* Ils se caractérisent par le ton biblique de leur doctrine et par leur souci de mettre en évidence la continuité des institutions ; au lieu de raccrocher à l'Écriture des idées déjà systématisées, ils moulent leurs exposés sur les textes scripturaires. Leur style est libre ; leur vocabulaire, biblique ; leurs idées se déroulent largement et débordent les cadres artificiellement construits. De plus, un sens historique déjà fort éveillé leur fait mettre l'accent sur l'élément dynamique de l'unité : ils décrivent la permanence de l'Église une, et non pas les diverses unités d'une Église qui dure depuis les Apôtres. Ainsi, vers 1580, lorsque les grands apologistes amorcent l'organisation et la révision de la doctrine des marques, la notion d'unité s'offre à eux sous deux formes : l'une, ordonnée mais morte, des théologiens scolastiques, l'autre, plus souple, des apologistes de Louvain.

§ 2. *De 1580 à 1613 : critique de la note d'unité*

Nous avons dit, à plusieurs reprises déjà, que la fin du XVI[e] siècle marque une étape importante dans la critique et dans l'organisation de la doctrine ecclésiologique : c'est vrai, tout spécialement, pour la note d'unité. Dès 1580, les auteurs font le bilan des notions catholiques d'unité selon le cadre adopté par les apologistes scolastiques ; ils le préfèrent au plan plutôt imprécis des écrits louvanistes, car ce dernier ne se prête guère aux classements artificiels. A cette occasion, ils font quelques remarques sur l'ambiguïté du concept d'unité, mettent en vedette l'unité de droit, — concrètement, la papauté, — et construisent les schèmes doctrinaux qui guideront les réflexions de leurs successeurs.

élève. Jacques Masson (Latomus), de Ath, y professa de 1537 à 1544. J. Hessels de Louvain et J. de Lens, de Belœil, furent professeurs d'abord à l'abbaye du Parc, puis à l'université. A. Pighi y suivit les cours; Barthémely Latomus passa quelque temps à Louvain, vers 1530; G. Van der Lindt, évêque de Ruremonde, y étudia la théologie, et J. Van den Bundere fit ses études au couvent des dominicains. Voir, sur ces auteurs, H. De Jongh, *L'ancienne Faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence* (*1432-1540*), Louvain, 1911 p. 148-186 et E. van Roey, *Les sciences théologiques. Le mouvement scientifique en Belgique.* Bruxelles, 1908 p. 19-24.

La totalisation des idées d'unité proposées au cours du XVIe siècle, eût pu s'effectuer de deux manières : selon le cadre méthodique des polémistes scolastiques, ou selon le procédé de l'école de Louvain. C'est pour la première que les théologiens se décident, et sans hésitation, exception faite pour J. Capet, J. de Lens, P. Charron et F. Suarez, là où ils sont dépendants des écrits de T. Stapleton [1]. Le bilan, dans ses grandes lignes, accuse un double élément : l'unité actuelle de l'Église dans sa doctrine, dans ses membres et dans tout ce que comporte une société religieuse ; puis, le principe et la source de cette unité : le pape, interprète authentique du dépôt révélé et chef de la hiérarchie catholique.

Il est assez normal que les théologiens se soient ralliés aux auteurs du premier groupe. Les ouvrages des apologistes louvanistes se résument moins facilement que les traités ordonnés des auteurs scolastiques ; à lire le *De Ecclesia* de Driedo, qui trahit pourtant un réel souci d'ordre et de clarté, on aurait déjà pu prévoir que la description de la croissance de l'Église universelle déborderait toujours des cadres, même s'ils étaient façonnés par un auteur pour son propre exposé. De plus, en insérant dans la notion d'unité l'idée de durée, ils se placent en dehors du courant qui allait devenir commun, et qui la réserve à l'apostolicité ou même à la catholicité. D'ailleurs, après Stapleton († 1598), durant tout le XVIIe siècle, Louvain n'a plus compté d'apologiste célèbre. Le P. Polman a pu écrire que les Pays-Bas de cette période n'ont apporté aucune contribution de grand style à la polémique antiprotestante [2].

En dressant le bilan des opinions de leurs prédécesseurs, les théologiens de la fin du XVIe siècle font quelques remarques d'ordre critique. Dès 1576, M. Eisengrein reconnaît l'équivocité relative de l'idée d'unité actuelle. Il faut distinguer, rappelle-t-il, entre l'unité que S. Paul a en vue dans l'épître aux Éphésiens, IV, 4 : « unum corpus et unus spiritus, unus dominus, una fides, unum baptisma », et celle qui suffit à faire de quelqu'un un membre de l'Église véritable. La première, c'est l'unité parfaite de la communion ecclésiastique ; la seconde est plus large et peut s'étendre aus-

[1] J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 240-242 ; J. CAPET, *Demonstrandae Christi Ecclesiae verae ratio* (*1584*), p. 87; P. CHARRON, *Les trois véritez* (*1593*), p. 481-484 ; F. SUAREZ, *De fide* (*1617*), p. 259 A.

[2] *Roma en Antiroma strijdliteratuur uit de dagen der Republiek*, dans *Studia catholica*, t. XII, p. 90-92.

si à certains chrétiens qui ne gardent pas l'union à l'Esprit et le lien de la paix, ou qui n'ont pas la charité mutuelle, ou qui ne sont pas d'accord sur la nécessité d'obéir à un même chef. Les hérétiques occultes, par exemple, n'ont pas l'unité du baptême, des sacrements et de la communion ; mais ils sont dans l'unité de l'Église. « Ex quibus, conclut-il, magna significatio fit, non esse aequam de omnibus Ecclesiae partibus unitatem, sed in quibusdam valde imperfectam. » Eisengrein ayant posé ce principe, un protestant lui exprime son désappointement : « J'avoue que rien n'est aimable ni agréable comme l'unité, la charité mutuelle et la concorde : c'est à ce signe, disait le Christ, que l'on reconnaîtra mes disciples. Mais quelle est, exactement, la charité, la concorde, l'unité qui constituent un signe certain et infaillible de la vraie Église ? Et quel degré de dissension faut-il pour qu'il y ait rupture manifeste de l'unité [1] ? » J. de Lens, un peu plus tard, refuse de maintenir l'unicité dans la notion d'unité. Comment l'unicité pourrait-elle être une note, s'écrie-t-il ? Même invisible, l'Église serait unique ; être une, c'est être *una in seipsa*, une dans ses manifestations et par là, perceptible [2]. T. Stapleton s'élève ensuite contre ceux qui donnent le nom de note à l'unité d'Esprit, de chef invisible ou de charité [3]. Par des observations de ce genre, les apologistes révèlent leur souci croissant d'assurer à tous les éléments de la note une visibilité parfaite.

Les protestants jouissant d'une uniformité doctrinale relative, — les dogmes fondamentaux, — et vérifiant par là dans une certaine mesure l'unité actuelle dont les catholiques font une note, quelques apologistes commencent à insister sur le principe de l'unité plus que sur l'unité elle-même [4]. Bellarmin, par exemple, écrit qu'il y a unité de doctrine, « cum omnes subjiciant sensum

---

[1] *Ecclesia catholica vindicata* (*1576*), fol. 162.

[2] *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 234.

[3] *Principiorum fidei doctrinalium relectio* (*1596*), p. 573.

[4] S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 234-238; F. COSTER, *Enchiridion controversiarum praecipuarum* (*1585*), p. 84-86 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 96 et *De fide* (*1595*), c. 201-202; R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1373-1375 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *Controverses* (*1594-95*), p. 292-294 ; P. PAZMANI, *De fide* (*1607*), p. 491-496 ; A. FRÉMYOT, *Discours des marques de l'Église* (*1610*), fol. 40 *v*-57 *v* ; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 182-183 ; B. CHAVASSE, *Confessio verae et orthodoxae fidei* (*1613*), p. 143-145; F. SUAREZ, *De fide* (*1617*), p. 277, 259 A-270 A.

suum sensui unius et ejusdum summi Pastoris ex cathedra Petri [1]. Le *cum* marque bien qu'il n'entend pas établir l'identité de croyance par une démonstration directe, mais par une preuve indirecte, savoir, la reconnaissance du même magistère. T. Stapleton énonce la même doctrine, mais selon la manière chère à l'école louvaniste. La vraie foi est l'âme de l'Église, affirme-t-il, si bien qu'une secte qui s'entête dans une erreur qui atteint l'essentiel de la révélation *(in rectae fidei substantia pertinaciter aberrat)* ne peut s'appeler une Église. Cependant, la communion extérieure, — par les sacrements, la hiérarchie, le pape, — importe plus encore, et tout conventicule qui la rejette, même en conservant la vraie foi, n'est plus dans l'unité [2]. Grégoire de Valence est le principal représentant de cette tendance nouvelle qui s'introduit dans la polémique. L'unité, explique-t-il, ne vient pas de ce que tous sont d'accord *actu,* mais surtout *(imprimis)* de ce que tous admettent le même principe de la foi, le même fondement de la doctrine. Et comme l'*imprimis* pourrait encore faire croire à une habile réticence de sa part, le théologien jésuite continue hardiment : « un accord de tous dans la foi ne peut en aucune manière permettre de discerner l'Église vraie de la fausse ; quelle est en effet la secte dont les membres n'ont pas été d'accord, au moins un certain temps, sur la doctrine ? C'est donc la source de l'unité, — *ratio accommodata,* — qui est, *proprie,* la note d'unité [3]. » Par Grégoire de Valence, cette idée va passer à de nombreux apologistes du XVIIe siècle.

En insistant sur le fondement de l'identité de la doctrine, les polémistes sont amenés à mettre en vedette le rôle unificacateur joué par la papauté. Certes, ils savent à l'occasion distinguer entre le magistère des évêques et celui du souverain pontife, comme ils dissocient quelquefois l'autorité de leurs pasteurs en général et celle qui est réservée au vicaire du Christ. Mais ici, ils passent naturellement de l'idée de hiérarchie à celle de papauté, raffermissant ainsi l'affinité qui existe entre l'idée de primauté romaine et celle d'unité. Bellarmin, d'un geste significatif, renvoie simplement à son *De summo Pontifice* [4]. Suarez

---

[1] *Controverses* (*1586*), c. 1375.

[2] *Principiorum fidei doctrinalium relectio* (*1596*), p. 552.

[3] *De fide* (*1595*), c. 170-171, 201-202. Voir aussi *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 96.

[4] *Controverses* (*1586*), c. 1373.

prouve que l'autorité suprême de l'Église doit jouir du triple pouvoir législatif, judiciaire et exécutif, et, par dessus tout, être monarchique ; car, bien que cette forme de pouvoir d'un seul présente des dangers, toute autre, et l'autorité oligarchique en particulier, en présente plus encore [1]. Par ses explications détaillées, Suarez confirme le changement doctrinal qui s'opère peu à peu dans la notion d'unité.

En collationnant les idées des auteurs du XVI[e] siècle et en les coordonnant, les apologistes préparent les schèmes que leurs successeurs seront heureux de reprendre. Au XVII[e] siècle, en effet, l'apologétique scolastique est faible, généralement [2]. Les grands théologiens de la fin du XVI[e] siècle meurent coup sur coup. Suarez en 1617, Du Perron en 1618, Sokolowski en 1619, Bellarmin en 1621, S. François de Sales en 1622, Lessius en 1623, M. Bécan en 1624, Coton en 1626 [3]. Les meilleurs polémistes se consacrent à la controverse historique et d'autres, tels Gontery, Véron, Richelieu, s'adonnent aux discussions menées selon la méthode bibliciste. Les autres, de second rang pour la plupart, et peu originaux en tout cas, résument les idées de leurs prédécesseurs, et notamment celles de Bellarmin et celles de P. Coton. Le premier entend par unité, l'union des chrétiens entre eux dans la même doctrine, et l'union des fidèles au pasteur suprême [4]. Le second distingue l'unité des intelligences par la foi, celle des volontés par la charité et celle des intelligences et des volontés par l'obéissance aux pasteurs légitimes [5]. Dans la multiplicité des variations possibles sur le thème de l'unité, ces deux schèmes seront aisément reconnaissables dans la période qui s'étend de Suarez à Tournély.

La notion d'unité qui domine au XVI[e] siècle comporte trois éléments : l'identité actuelle des institutions et de la doctrine de

---

[1] *De fide* (*1617*), p. 262 B-266 A.

[2] M. Rébelliau explique ce fait par la déception des controversistes devant l'inefficacité de leurs efforts, la tolérance qui gagne du terrain dans les milieux chrétiens, et l'attention donnée par les théologiens aux questions relatives à la grâce (*Bossuet historien du protestantisme*, p. 15-19).

[3] Sur Suarez, Du Perron, Sokolowski, Bellarmin et Coton, voir les monographies signalées dans l'Avant-propos. Lire aussi K. Van Sull, *Leonardus Lessius* (*1554-1623*), p. 100-114, 201-205 ; J. Brucker, *Becanus Martin*, dans DTC, t. II, c. 521-523.

[4] *Controverses* (*1586*), c. 1373-1379.

[5] *Institution catholique* (*1610*), p. 182-183.

l'Église, leur identité avec celles du passé, — l'unité de fait, — et la source de cette double unité, — l'unité de droit, — le pape. Exposée par les apologistes scolastiques, elle s'entend d'une unité doctrinale sauvegardée par une autorité infaillible, tandis que, pour les théologiens louvanistes, elle signifie l'unité d'une communion chrétienne organisée hiérarchiquement sous la conduite d'un chef unique. Dans la systématisation qui a eu lieu à la fin du siècle, la première formule a été reçue, quoique avec des réserves, et l'unité de droit — la papauté — a été mise en relief.

ARTICLE II

DE DU PERRON A NICOLE (1620-1687) : LA NOTION NOUVELLE D'UNITÉ

Au XVIIe siècle, la méthode des controverses est mieux fixée qu'à l'époque de la Réforme : les écrits du genre de ceux de Gontery et de Véron sont bibliques avant tout, et théologiques ; les manuels et les traités classiques d'apologétique coordonnent et systématisent les données stylisées de la polémique dogmatique du siècle précédent, en se servant de ses cadres doctrinaux ; enfin, l'œuvre de Du Perron et de Nicole, patristique pour le fond, relève de l'histoire plutôt que de la théologie. Cette différenciation des méthodes de controverse n'est pas sans importance, puisqu'elle commande l'évolution de la notion d'unité. Celle-ci est presque négligée dans les ouvrages qui ressortissent à la méthode bibliciste ; chez les auteurs scolastiques, elle est présentée selon les schèmes caractéristiques de la période précédente ; enfin, dans la grande controverse anticalviniste, elle revêt une expression nouvelle, et comporte deux éléments constitutifs : l'unicité d'une communion visible et universelle et la totalité de la doctrine. Cette notion, que nous voudrions appeler nouvelle, éclôt dans la réponse des catholiques à l'ecclésiologie d Jurieu et de ses précurseurs. Aussi, pour mieux la situer, nous relèverons d'abord les jalons qui préparent l'ecclésiologie de Jurieu, et nous nous arrêterons ensuite aux idées qui y dominent ; nous décrirons alors les grands traits de la réponse des catholiques, de celle de Nicole en particulier. Après quoi, nous fixerons l'essentiel de la pensée des apologistes scolastiques et des auteurs qui appliquent la méthode bibliciste.

§ 1. *L'unité de l'Église chez les calvinistes et chez les catholiques*

Jurieu a transformé radicalement la manière de présenter la recherche de l'Église véritable [1]. Jusqu'à 1670 environ, les apologistes avaient toujours écrit qu'il était obligatoire pour les chrétiens d'opter en faveur d'une Église parmi toutes celles qui se prétendent véritables ; qu'il s'agît des deux Églises du Christ et de Satan, selon l'alternative chère aux premiers polémistes, ou qu'il fallût choisir entre le catholicisme, le luthéranisme et le calvinisme, toujours il était question d'Églises distinctes les unes des autres, et dont une seule avait des titres de vérité incontestables. Or voici que Jurieu propose de définir l'Église : l'ensemble des communautés chrétiennes véritables, entendez : celles qui conservent un minimum d'identité doctrinale, les articles fondamentaux [2]. Cette théorie, en renouvelant le problème de l'Église, bouleverse le concept d'unité. Pour la comprendre avec toute la précision nécessaire, nous la décrirons à sa naissance, chez Ph. de Mornay [3]; au moment de sa croissance, chez Jacques Ier d'Angleterre, Arminius et I. d'Huisseau ; enfin, dans sa pleine maturité, chez Jurieu lui-même. Ce dernier, en la déduisant de sa nouvelle

---

[1] Voir J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, p. 122, 125-134.

[2] Sur la théorie de Jurieu, voir *Préservatif contre le changement de religion ou idée juste et véritable de la religion catholique romaine (1677)*, au chapitre XV *De l'Église*, p. 319-333 ; *Préjugés légitimes contre le Papisme (1675)* dont le sous-titre est significatif : *Ouvrage où l'on considère l'Église romaine dans tous ses dehors, et où l'on fait voir par l'histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la véritable Église à l'exclusion de toutes les autres communions du christianisme* ; *Le vrai système de l'Église et la véritable analyse de la foy, où sont dissipées toutes les illusions que les controversistes modernes, prétendus catholiques, ont voulu faire au public sur la nature de l'Église (1686)*, l. I, p. 1-230. A la p. 211, il écrit : « Dans la dispute que nous avons avec l'Église romaine là-dessus, on cherche de part et d'autre des marques de l'Église par rapport aux sociétés chrétiennes auxquelles on ne veut pas donner le nom de véritable Église... Mais ce n'est pas là chercher les marques de l'Église chrétienne en général » ; enfin, lire le *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux (1688)*, p. 1-401, où il propose ses idées (p. 1-61), réfute les arguments de Nicole (p. 62-136), montre les difficultés du système catholique (p. 137-225), puis fait valoir ses arguments, qui sont tirés des documents ou de l'expérience (p. 226-401).

[3] L'idée d'une confédération universelle des Églises d'Europe, d'Asie et d'Afrique remonte vraisemblablement au juriste humaniste S. Gardiner († 1555). Voir son *De vera obedientia (1535)*, fol. 10-11, d'après P. Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*. Paris, 1935, p. 298. Encore est-il que cette idée est avant tout un projet de diplomate.

ecclésiologie et de l'universalité du christianisme, fixe *ipso facto* la direction à prendre par les défenseurs de Rome : ceux-ci ont à rectifier la notion d'universalité, ou à défendre la théorie catholique de la communion visible et universelle. La question des articles fondamentaux se posant corrélativement à l'idée protestante d'unité, nous nous y arrêterons quelque peu, de même qu'à l'idée de primauté, qui reparaît encore avec régularité.

I. *L'idée calviniste d'une communion visible et universelle avant Jurieu*

Les éléments qui caractérisent la notion d'unité de l'Église présentée par Jurieu, sont déjà discernables dans les écrits de Philippe de Mornay, d'Arminius, de Jacques Ier et du calviniste I. d'Huisseau : ils germent donc en France d'abord, puis en Angleterre et en Hollande.

De ces auteurs, Philippe de Mornay est le premier en date. D'après lui, l'Église catholique ou universelle comprend « sous elle toutes les Églises particulières recueillies en diverses parties du monde, lesquelles, dit-il, nous appelons Églises chrétiennes, c'est-à-dire, assemblées qui invoquent un seul Dieu par Jésus-Christ, comme l'Église orientale et occidentale, l'Église grecque, l'Église latine, l'Église de Corinthe, de Galatie, d'Éphèse, de Rome, de Carthage ; non toutefois à proprement parler catholiques ou universelles, mais parties de la catholique ou universelle [1] ». Dès lors, « celui qui dit que l'Église romaine et la catholique est tout un, ne parle pas moins improprement que qui dirait que la mer de Bretagne fut tout l'océan [2] ». Parmi toutes ces Églises vraiment chrétiennes, il en est de pures et d'autres moins pures. Les premières sont saines, orthodoxes, droites, « consentantes à la vraie doctrine ». Les autres sont hérétiques ou schismatiques ; elles errent dans la foi ou dans la charité, à l'endroit du Christ et de son Église ; si elles ne sont pas pures, elles sont du moins véritables [3]. En parlant de la sorte, du Plessis-Mornay a bien conscience d'innover. Il sait que les anciens, principalement les latins, ont réservé le nom de catholique à l'Église « orthodoxe » pour la distinguer des assemblées hérétiques. Malgré cela, il re-

[1] *Traité de l'Église (1578)*, p. 8. Voir aussi *o. c.*, p. 278.
[2] *Ibid.*, p. 9, 279.
[3] *Ibid.*, p. 13-14, 278-279.

fuse ce qualificatif à toute Église particulière, si pure soit-elle ; « si nous leur donnons ce nom parce qu'elles sont parties de l'universelle, insiste-t-il, pour la même raison, il convient également aux plus impures mêmes » [1].

Partant de cette théorie, qui forme la thèse caractéristique de son *Traité de l'Église*, du Plessis entreprend la recherche de l'Église vraie. L'Église est une mère, dit-il ; est *vraie* mère, celle qui nourrit ses enfants « et les entretient après les avoir enfantés » ; or, « par le baptême, nous sommes avoués enfants de Dieu, d'enfants d'ire que nous étions ; par sa parole, nous sommes allaités et nourris en sa foi, icelle nous étant premièrement lait, et puis après viande ferme et solide par la communion du Corps du Christ en la Cène [2]. » Telles sont les marques nécessaires et suffisantes de toute Église vraie [3]. Aussi, conclut-il, n'hésitons pas de communiquer avec toutes les Églises, « encore qu'en quelques points de doctrine il y eût de l'erreur, et en la police extérieure des abus, et en les mœurs de la corruption et impureté. Car il nous en faut toujours revenir là, quand les *points fondamentaux* — c'est nous qui soulignons — de notre salut y sont bien enseignés, que nous sommes hommes, et les Églises composées d'hommes » [4]. Toute la théorie de Jurieu est déjà là en substance, y compris la mention des *points fondamentaux* [5].

Cependant, ce n'est pas du Plessis-Mornay qui a fait pénétrer la nouvelle idée d'Église dans l'ecclésiologie de son époque. Les esprits n'étaient pas encore habitués à cette manière de raisonner. Lui-même, en répétant la doctrine catholique des notes, revient à la manière de voir traditionnelle [6]. Aussi, la polémique, tardive et sans grand écho, que son livre soulève en France, semble

[1] *Ibid.*, p. 14-15.

[2] *Ibid.*, p. 16.

[3] « Ajoutons encore une tierce marque, écrit en passant Du Plessis, encore qu'elle ne soit pas substantielle, mais extérieure, à savoir, la légitime vocation de pasteurs et ministres de l'Église, qui ont l'administration des précédentes » (*o. c.*, p. 19). Il rattache toutefois cette *tierce marque* à la seconde, en la faisant rentrer dans la *légitime* administration des sacrements.

[4] *Ibid.*, p. 19.

[5] Le *Traité* fut examiné et approuvé par une douzaine de ministres ; il fut traduit en anglais (Londres, 1581 et 1606), en néerlandais (Anvers, 1580), en latin (s. l., 1581 et Genève, 1594), en allemand (Bâle, 1589) et en italien (s. l., 1591). Sur le succès du *Traité*, lire R. Patry, *Philippe du Plessis-Mornay*, p. 287.

[6] P. 30-48. Du Plessis rejette successivement l'ancienneté, la multitude, la succession de lieu (Rome), la succession des personnes, les miracles, les visions et prophéties.

indifférente à la transformation fondamentale qu'il a amorcée [1]. Dans sa *Troisième vérité*, qui vise directement et expressément le *Traité*, P. Charron se contente de proposer d'abord les difficultés que crée habituellement l'interprétation de l'Écriture sainte, puis les preuves de l'infaillibilité de l'Église et enfin les marques de celle-ci [2]. La *Troisième vérité* eut deux répliques : l'une, immédiate, venant probablement du réformé Tilenus [3], à laquelle Charron répond aussitôt [4] : l'autre a le calviniste Du Jon pour auteur [5]. Ces répliques suivant mot à mot le texte de la *Troisième vérité*, l'idée d'Église esquissée par du Plessis reste en dehors de la discussion dans les milieux théologiques français [6]. A Louvain, cependant, dès 1587, Jean de Lens, avait dépisté le glissement qui s'opérait dans l'ecclésiologie du calviniste Mornay [7]. Non contents de présenter une fausse conception de l'Église en y distinguant une partie visible et une autre invisible, écrit-il, certains calvinistes troublent encore le concept traditionnel de l'Église visible : « Quam absurde nonnulli hoc tempore visibilem Ecclesiam definiunt, ex omnibus iis qui Christi nomen profitentur [8] », et il cite le *Traité de l'Église* de Ph. de Mornay. Il note très clairement que celui-ci semble entendre par Église visible universelle toutes les sectes chrétiennes qui acceptent la croyance en Dieu et en Jésus-Christ ; il prend même plusieurs fois l'exemple des Mahométans, comme le plus propre à manifester les conséquences funestes de la nouvelle théorie. Enfin, il en cherche l'origine et l'attribue à une déviation de l'ecclésiologie de Calvin.

---

[1] Voir R. Patry, *Philippe Du Plessis-Mornay*, p. 287, n. 31. M. Patry s'appuie sur les *Mémoires de Mme de Mornay* (éd. de Witt-Guizot, 2 vol., Paris, 1868-1869, t. I, p. 119-120).

[2] *Les trois véritez. Troisième vérité.* Voir aussi l'avis *Au lecteur*, au début de l'ouvrage.

[3] R. Patry, *P. Du Plessis-Mornay*, p. 292. *Response à un livre nouvellement mis en lumière*, La Rochelle, 1594, alors que *Les Trois véritez* date de 1593.

[4] *Réplique sur* (sic) *la response*, Paris, 1595.

[5] *Amiable confrontation*, Leyde, 1599.

[6] Du Plessis-Mornay a encore quelques pages sur l'Église dans sa *Response au livre publié par le Sieur d'Évreux*, p. 135-147. Il y montre que les Pères ont recherché la vraie Église par la doctrine et non pas par les marques, renvoyant, pour le reste, à son *Traité*. De fait, les *Actes de la Conférence de Fontainebleau* de Du Perron, auxquels Du Plessis fait allusion, ne contiennent pas de discussion concernant l'Église.

[7] *De una Christi in terris Ecclesia*, Louvain, 1587, l. II, c. V-VIII, p. 96-111.

[8] *O. c.*, p. 100.

Une fois de plus, la sûreté de coup d'œil des théologiens louvanistes du XVIe siècle s'affirmait magistralement.

Dans son *Apologie pour le livre de la réunion du christianisme*, — ouvrage dont il sera bientôt question, — le calviniste d'Huisseau attribue à Arminius, et à juste titre, nous semble-t-il, l'idée d'une confédération générale du christianisme [1]. En parcourant la *Confession de foi ou exposition du sentiment des pasteurs surnommés Remontrants touchant les principaux articles de la religion chrétienne*, nous avons rencontré des idées fort voisines de celle-là [2]. « Les Églises, dit la *Confession de foi*, qui ont été réunies par le moyen de ces ministres publics, par la parole du saint évangile prêchée, lue ou entendue ; les Églises, dis-je, qui ont été réunies ainsi comme en un corps dont tous les membres ont mutuellement entre eux, et avec Jésus-Christ, leur seul et véritable chef, une communion spirituelle ; ces Églises, encore une fois, s'appellent et sont en effet l'Église de Jésus-Christ. C'est d'elle et de sa communion que le symbole des apôtres dit : Je crois la sainte Église universelle, la communion des saints [3]. » Il y a donc plusieurs Églises particulières véritables ; celles qui s'accordent à professer les vérités nécessaires au salut, « quoiqu'elles soient par ailleurs de divers sentiments sur bien des choses et qu'elles s'éloignent même beaucoup de la vérité [4] ». Pour les Remontrants comme pour Philippe du Plessis-Mornay, notons-le, la communion générale des chrétiens n'est pas uniquement l'Église invisible de ceux qui seront en fait sauvés par le Christ. Les idées ecclésiologiques qui préparent la théorie de Jurieu visent au contraire une communion visible. Il y a deux Églises, disent les Remontrants, l'Église visible et l'Église invisible et toutes deux peuvent être regardées comme universelles et comme particulières. L'Église universelle visible comprend « toutes les assemblées de vrais croyants, ou du moins de ceux qui professent la foi [5] ».

A la même époque, Jacques Ier d'Angleterre était aux prises

[1] I. D'HUISSEAU, *o. c.*, p. 16.
[2] Dans G. BRANDT, *Histoire abrégée de la Réformation dans les Pays-Bas*, 3 vol., La Haye, 1726, t. III, c. 22 : *De l'Église de Jésus-Christ et de ses marques*, p. 233-240.
[3] *O. c.*, p. 233.
[4] *O. c.*, p. 235.
[5] *O. c.*, p. 236.

avec le cardinal Davy Du Perron, et sa position se rapprochait assez de celle qu'adoptera Jurieu. Rappelons d'abord brièvement l'origine du débat. Henri IV étant désireux de ramener Jacques Ier à l'Église catholique ; un calviniste hésitant, I. Casaubon, lui offre d'introduire le cardinal Du Perron à la cour d'Angleterre. Il quitte le continent, se faufile dans l'entourage du roi et lui fait remarquer les œuvres littéraires du controversiste français. Une correspondance s'engage bientôt entre le roi et le cardinal ; elle dévie rapidement, et pour cause, sur le terrain religieux. Une seule chose vous manque, écrit Du Perron, c'est d'être catholique. Je le suis, réplique Jacques Ier, puisque je reconnais la foi de l'ancienne Église, telle qu'elle est contenue dans les trois symboles des apôtres, de Nicée et de S. Athanase[1]. En 1611 déjà, le cardinal répond brièvement : il ne suffit pas de croire au « fondement », insiste-t-il, il faut accepter toute la créance et la communion parfaite. Une *Response du Roy* paraît en France [2]. Réponse habile, qui ne comporte pas l'affirmation nette de la théorie que les idées défendues impliquent inévitablement. Jacques Ier veut toutefois qu'on disjoigne l'idée d'Église catholique de celle de communion ; ce sont, dit-il, des choses différentes, et le symbole de la foi les distingue lui-même. Mais à côté de cela, il se sert fréquemment d'une terminologie catholique : « le roi, écrit Du Perron, condamne et déteste ceux qui, ou jadis, ou depuis, se sont départis de la foi de l'Église catholique et sont devenus hérétiques, — comme les manichéens, — ou de sa communion et sont devenus schismatiques, — comme les donatistes [3].

Contre cette *Response du Roy*, Du Perron prépare avec soin une *Réplique* érudite et volumineuse qui développe celle de 1611. Il y montre que l'idée d'une communion universelle visible, comprenant toutes les communions chrétiennes unies par la croyance à un certain nombre de dogmes, est bien dans la ligne des positions anglicanes. La confusion qui règne dans le problème de la recherche de la vraie Église a une double source, explique-t-il :

[1] Voir P. FÉRET, *Le cardinal Du Perron, orateur, controversiste et écrivain*, p. 266 sv. et *Réplique à la Response du sérénissime Roy de la Grand Bretagne* (*1620*), p. 1.

[2] Cfr *Lettre de Mgr le cardinal Du Perron envoyée au Sieur Casaubon en Angleterre* (*15-7-1611*), dans *Réplique* (*1620*), fol. sign. a *r*-b ij *v*. Voir J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, p. 122-124.

[3] *Réplique* (*1620*), p. 1, 7.

quand on demande aux protestants de prouver leur succession visible, ils recourent à la théorie de l'Église des seuls prédestinés, et lorsqu'on leur démontre l'insuffisance de cette réponse, ils appliquent le terme Église à toutes les confessions visibles qui font profession de christianisme [1]. En conséquence, la recherche de la vraie Église requiert désormais une double démarche : prouver que « la forme de l'Église consiste en une vocation externe » et non dans quelqu'une des quatre unions invisibles dont parle le roi, savoir, le lien de la prédestination, celui de la foi interne, celui de la charité et celui de l'espérance ; puis, montrer qu'une vocation, même externe, ne suffit pas, car il y a « des fausses unions externes » : telle celle des « sociétés hérétiques, comme les égyptiennes et éthiopiennes qui nient la distinction des deux natures en Christ et par ce moyen détruisent le fondement de la foi. » Or, Jacques Ier admet que ces sectes sont, malgré tout, des membres de l'Église catholique. L'unité véritable, conclut Du Perron, n'est donc pas la simple profession de christianisme, mais la vocation au salut par des moyens justes et suffisants : la profession de la vraie foi, l'administration sincère des sacrements et l'obéissance aux pasteurs légitimes [2]. On retiendra cette notion d'unité, car elle fournit un schème que Jurieu développera, mais en l'interprétant en fonction de sa théorie des points fondamentaux. En parlant de la sorte, Du Perron vise, à n'en pas douter, l'idée d'une communion universelle visible faite de l'union de toutes les sectes chrétiennes, et non plus celle de l'union universelle invisible de tous les prédestinés. L'Église, rappelle-t-il à diverses reprises, comporte une seule communion, à l'exclusion des autres ; elle n'est pas le « chaos et la masse générale » de toutes les sectes et sociétés chrétiennes, tant pures qu'impures, tant hérétiques que schismatiques ; elle est, essentiellement, « une société spéciale de chrétiens, astreinte et contractée par les justes et suffisants moyens de la vocation externe à salut, et distincte et repurgée de l'impureté et de la contagion de toutes les sectes hérétiques et schismatiques [3] ».

A côté des trois courants d'idées alimentés par Philippe de Mornay en France, par Arminius en Hollande et par Jacques Ier

---

[1] *Réplique* (*1620*), p. 7-8.
[2] *O. c.*, p. 36.
[3] *O. c.*, p. 562-563, 8-16, 78-79, 82-87.

en Angleterre, il en est un autre, plus proche de Jurieu par le temps et par le milieu, qui est mis en branle à Saumur, vers 1665, par un petit opuscule anonyme, *La réunion du christianisme*, attribué au calviniste d'Huisseau [1]. Après avoir exposé la nature du mal que constitue la désunion des chrétiens, son étendue, ses suites funestes et ses causes profondes, l'auteur propose, dans une troisième partie, un « souverain et infaillible remède » [2]. Rejetant tout intérêt et tout préjugé, pour n'avoir en vue que la gloire de Dieu, il faut, dit-il, prendre pour point de départ une « lumière connue et approuvée par tous les chrétiens » : l'Écriture et le symbole des Apôtres. Dans l'Écriture même, il faut faire le départ entre la doctrine de foi et les cérémonies extérieures. Dans la doctrine biblique, on doit en outre séparer l'enseignement salutaire proprement dit des récits historiques et prophétiques. Cette doctrine du salut, qui comprend les « mystères de la religion qu'on doit croire pour mettre une conscience en repos et procurer le salut [3] », est à son tour l'objet d'une distinction : certains articles sont fondamentaux ; d'autres, « pas si essentiels ». Est point fondamental du christianisme « ce qui est clairement proposé en la parole de Dieu et qui aussi est reçu par un aveu général [4] ». Ces mises au point, conclut l'auteur, ouvrent entièrement le chemin d'une parfaite réunion de tous les chrétiens en une même confession de foi, car seul un désaccord sur les articles fondamentaux pourrait provoquer la rupture regrettable du lien de charité existant entre ceux qui ont foi au même Christ.

La publication de cet écrit est suivie d'une polémique violente. L'*Apologie pour le livre de la réunion du christianisme*, qui paraît en 1670, se plaint avec mélancolie de la réaction méchante qui est partie des milieux protestants conservateurs de Saumur contre

---

[1] *La réunion du christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy*. Les auteurs présumés de cet ouvrage sont I. d'Huisseau, L. Cappel le Jeune, Tanneguy le Fèvre et Daniel Crespin (A. HUMBERT, *Jurieu*, dans DTC, t. IX, c. 1996).

[2] *O. c.*, p. 101-208.

[3] *O. c.*, p. 144.

[4] *O. c.*, p. 152. Concrètement, ces dogmes fondamentaux sont les suivants : il y a un Dieu, qui a envoyé son Fils unique au monde, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle ; Jésus-Christ est mort pour nos péchés et est ressuscité pour notre justification ; il viendra dans sa gloire juger les vivants et les morts ; enfin, « telles autres vérités que les chrétiens admettent comme étant très distinctement enseignées en l'Écriture » (*o. c.*, p. 154-155).

le livre de la *Réunion* et contre son auteur présumé [1]. Mais, pas plus que les *Remarques sur les remarques faites depuis peu sur le livre intitulé la réunion du christianisme* [2], elle ne s'occupe de l'idée d'une communion visible universelle. Ces ouvrages n'apportent au dossier des discussions ecclésiologiques que des considérations d'ordre personnel, ou des remarques de détail. Tout au plus sont-ils un témoignage de l'interprétation que nous avons donnée de l'opuscule qu'ils réfutent. Si les réformés de Saumur ne veulent pas de cette formule de réunion, à moins d'obtenir des explications complémentaires, c'est bien pour ce motif que « à ce compte, il n'y aura plus entre chrétiens d'hérésie ancienne ou moderne qu'on puisse blâmer, puisque tous admettent le symbole, comme il le reconnaît. Enfin, c'est donner moyen à chacun d'embrasser telle religion qu'il lui plaira, et ouvrir une porte bien grande aux protestants pour rentrer dans la communion de Rome [3]. » Non, réplique l'auteur de l'*Apologie* ; il ne suffit pas d'admettre le symbole. « Encore faut-il bien regarder à ce que nous n'établissions point de dogmes nouveaux qui puissent détruire ceux du symbole, et que nous n'ayons aucune pratique dans la religion, qui renverse aucun des articles de cette sainte confession [4]. »

La pensée de Ph. de Mornay et de Jacques I[er], des Remontrants et des protestants libéraux de Saumur est nettement favorable à la théorie d'une communion chrétienne visible universelle, composée de confessions multiples qui adhèrent à une profession de foi minimale appelée « dogmes fondamentaux ». Cette théorie, Jurieu l'a faite sienne et lui a donné un développement systématique complet et cohérent. De plus, comme il l'a proposée sous le signe de l'unité de l'Église, tous les polémistes catholiques postérieurs ont été obligés d'en tenir compte dans le chapitre *De unitate Ecclesiae*.

---

[1] *Apologie pour le livre intitulé la Réunion du christianisme et pour celuy qui en a esté soupçonné l'autheur à Saumur*, La Haye, 1670, p. 1-38.

[2] S. l., 1670. Postérieur à l'*Apologie* dont il fait mention (*o. c.*, p. 4-5), cet ouvrage affirme clairement que c'est le réformé I. d'Huisseau qui est soupçonné d'être l'auteur de *La réunion du christianisme*.

[3] *Apologie*, p. 118-119.

[4] *Apologie*, p. 162.

II. *L'unité de l'Église chez Jurieu, Nicole et Bossuet*

Le dernier quart du XVIIe siècle marque l'apogée des discussions ecclésiologiques en Europe. L'union des Églises préoccupe tous les esprits. En France, les assemblées du clergé, avec un zèle croissant, pressent les huguenots de se rallier à l'unité romaine et requièrent avec insistance la révocation de l'Édit de Nantes. L'animosité qui persiste entre la France et l'Angleterre explique pour une part l'attitude sympathique de Louis XIII à l'égard d'un catholicisme non ultramontain. Enfin, grâce à la *Paix de Clément IX*, Nicole peut désormais se tourner vers de nouveaux ennemis et faire front avec ses antagonistes d'hier, sur la base de l'anticalvinisme et d'un gallicanisme qui se formulera définitivement en 1682 [1].

La polémique est déclenchée en 1671 par P. Nicole et J.-B. Bossuet. Nicole († 1695), bachelier de la Sorbonne, publie à cette date ses *Préjugez légitimes contre les calvinistes*. Trois ouvrages y répondent bientôt : celui du ministre de Charenton J. Claude († 1687) : *Défense de la Réformation contre le livre intitulé : Préjugez légitimes* (1673) ; celui de J. Pajon († 1685), ministre d'Orléans : *Examen du livre qui a pour titre : Préjugez légitimes* (1673), et celui du ministre de Metz P. Jurieu († 1713) : *Préjugés légitimes contre le papisme* (1675). En 1684, Nicole réplique à toutes les difficultés qu'on lui a faites, dans *Les prétendus réformez convaincus de schisme*. Cet écrit, qui précède d'un an la Révocation de l'Édit de Nantes, n'était pas fait pour apaiser Jurieu. Réfugié aux Pays-Bas depuis 1682, il fait paraître à Rotterdam, en 1686, son *Vray système de l'Église*, où il expose longuement son idée d'une « confédération des communions chrétiennes ». *Le Traité de l'unité de l'Église ou réfutation du nouveau système de P. Jurieu* (1687) de Nicole y répond aussitôt. Mais Jurieu ne se tient pas pour

[1] Voir A. HUMBERT, *P. Jurieu*, dans DTC, t. VIII, c. 1996-2001 ; J. CARREYRE, *P. Nicole*, *ibid.*, t. XI, c. 634-646 ; A. RÉBELLIAU, *Bossuet historien du protestantisme* p. 24-68; Y. DE LA BRIÈRE, *Révocation de l'Édit de Nantes*, dans DAFC, t. III, c. 1023-1048 ; A. LARGENT, *Bossuet*, dans DTC, t. II, c. 1049-1089 ; C. CONSTANTIN, *J. Claude*, *ibid.*, t. III, c. 8-12. Sur les écrits de Bossuet, voir V. VERLAQUE, *Bibliographie raisonnée des œuvres de Bossuet*, Paris, 1908. Sur ceux de Jurieu, voir C. KAEPPLER-VIELZEUF, *Bibliographie chronologique des œuvres de Jurieu*, dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. LXXXIV (1935), p. 391-440. Voir aussi *Les Réformés nés en France avant la Révocation de l'Édit de Nantes*, *ibid.*, p. 516-518.

vaincu et, dès 1688, il publie un *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux.*

L'année même de la publication des *Préjugez légitimes* de Nicole, Bossuet (1627-1704) faisait paraître un ouvrage de large envergure, l'*Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverses* (1671). Jurieu y répond partiellement, d'abord dans son *Traité de la puissance de l'Église (1677)*, puis surtout dans son *Préservatif contre le changement de religion* (1677). En 1678, une Conférence met aux prises l'évêque de Meaux et le ministre Claude sur le problème de l'Église. L'entrevue se termine par la publication de la *Conférence de J.-B. Bossuet avec le ministre Claude* (1682) à laquelle le ministre de Charenton s'empresse de répliquer dans sa *Réponse au livre de M. l'évesque de Meaux* (1683). Un peu plus tard, en 1688, le chapitre XVe de l'*Histoire des variations des Églises protestantes* s'en prend directement au « nouveau système » de Jurieu. La même année, le ministre de Metz réplique dans six *Lettres pastorales* (1688) auxquelles l'évêque de Meaux riposte par ses *Avertissements aux Protestants* (1689-1691) et dans ses deux *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église* (1700-1701).

Les chefs de la controverse sont entourés de collaborateurs nombreux et érudits, qui sont d'accord pour ramener toute la polémique à la recherche de la véritable Église. Tels L. Maimbourg, L. Ferrand, P. Pellisson-Fontanier et L. Thomassin du côté catholique ; tels aussi J. Mestrézat, J. Claude, C. Pajon et Matthieu de Larroque dans le camp des réformés [1].

Pour Jurieu, la notion d'unité, — intimement unie à sa notion d'Église, — est fondée notamment sur les idées bibliques du «Corps» du Christ et de l'universalité du christianisme. La cohésion des individus et l'union des sectes chrétiennes exigent pour le surplus l'accord sur un minimum de vérités : telle est l'origine de la doctrine des articles fondamentaux. A cette ecclésiologie, les catho-

[1] Voir L. MAIMBOURG, *Traité de la vraie Église de Jésus-Christ pour ramener les enfans égarez à leur Mère* (*1671*) ; L. FERRAND, *Traité de l'Église contre les hérétiques, principalement contre les calvinistes* (*1685*) ; P. PELLISSON-FONTANIER, *Réflexions sur les différends de la religion*, t. II, *Traité qui peut tenir lieu de celuy de l'Église* (*1687*) ; L. THOMASSIN, *Traité de l'unité de l'Église* (*1686*) ; J. MESTRÉZAT, *Traité de l'Église* (*1649*) ; J. CLAUDE, *La défense de la Réformation* (*1673*) ; C. PAJON, *Examen du livre qui a pour titre : Préjugés légitimes contre les calvinistes* (*1673*) ; MATTHIEU DE LARROQUE, *Considérations sur la nature de l'Église et sur quelques-unes de ses propriétés* (*1673*).

liques vont répondre, les uns, en revisant l'idée d'universalité ; les autres, et Nicole tout spécialement, en prouvant leur propre conception de la communion visible et universelle de l'Église. Cette dernière forme est grosse de la notion d'unité que nous avons nommée nouvelle, puisqu'elle met en avant l'unicité de la communion catholique, — par opposition à la multiplicité des sectes chrétiennes, — et la nécessité d'accepter la foi entière, et non les points fondamentaux seulement.

Dans les *Préjugés légitimes contre le papisme,* Jurieu propose déjà en substance sa théorie de l'Église et des marques de celle-ci. Son ouvrage porte le titre suggestif de : *Préjugés légitimes contre le papisme. Ouvrage où l'on considère l'Église romaine dans tous ses dehors, et où l'on fait voir par l'histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la véritable Église à l'exclusion de toutes les autres communions du christianisme* [1]. Cependant, c'est au *Vray système de l'Église,* ouvrage capital et définitif dans la matière, que nous nous adresserons désormais [2].

Remarquons d'abord comment se pose, pour Jurieu, la question de l'unité de l'Église. « Les attributs essentiels, écrit-il, sont l'unité, l'étendue, la visibilité et la perpétuité [3]. » En ce qui concerne l'unité, il se contente de renvoyer le lecteur à ce qu'il a écrit de l'unité de communion au livre premier, et à ce qu'il allait encore en dire dans le livre troisième [4]. La réponse de Nicole à l'ecclésiologie de Jurieu, tout comme la réponse de celui-ci en 1688, porte le titre significatif de *Traité de l'unité de l'Église.*

---

[1] Voir spécialement le c. I de la *Première partie* : *Véritable idée de l'Église.* Il faut signaler un changement important dans les idées de P. Jurieu au cours des années qui séparent le *Préjugés légitimes contre le papisme* (*1675*) du *Vray système de l'Église* (*1686*). Le premier ouvrage admet que le corps de l'Église chrétienne comprend toutes les sectes, quelles qu'elles soient. Le second, au contraire, exige l'adhésion aux dogmes fondamentaux (Cfr J.-B. BOSSUET, *Histoire des variations* (*1688*), t. II, p. 537-539). De plus, le *Vray système de l'Église* (*1686*), du même auteur, reconnaît même que l'unité parfaite de dogmes et de communion est avantageuse « pour le bien-être et le mieux-être de l'Église, car l'Église est sans doute incomparablement en meilleur état quand elle est unie de dogmes et de communion, que quand elle est divisée » (*o. c.*, p. 421-422).

[2] *Le vray système de l'Église et la véritable analyse de la foy, où sont dissipées toutes les illusions que les controversistes modernes, prétendus catholiques, ont voulu faire au public sur la nature de l'Église, son infaillibilité et le juge des controverses* (*1686*), Dordrecht, 1686.

[3] *O. c.*, p. 204.

[4] *O. c.*, p. 204.

On voit dès lors que la doctrine de la nature même de l'Église conditionne en tous points celle de son unité.

Pour avoir une idée claire de l'unité de l'Église, Jurieu interroge l'Écriture ; celle-ci lui apprend que l'Église est semblable à un « corps » vivant. Toute l'ecclésiologie de Jurieu est fondée sur cette image biblique [1]. L'âme et le corps, explique-t-il, sont des substances distinctes. L'âme de l'Église a des propriétés invisibles, mais supérieures, comme l'unité, la sainteté, l'infaillibilité, la vie ; son corps a les siennes, mais visibles et inférieures : ce sont l'étendue, la visibilité et une sorte d'unité externe et accidentelle [2]. L'âme a ses activités : croire et aimer, comme le corps a les siennes : professer la foi et exercer la charité par les œuvres [3]. Dans la société générale du christianisme, il y a deux assemblées : l'une est unie à Jésus-Christ par les liens invisibles de la foi et de la charité : c'est l'âme de l'Église; l'autre, — le corps de l'Église, — est une société visible, dont les membres sont liés entre eux par les liens des mêmes sacrements. Or, continue Jurieu, les scolastiques reconnaissent comme nous dans l'Église un corps et une âme, une partie visible et une partie invisible ; par conséquent, le différend entre eux et nous est purement verbal. « La question réelle consiste à savoir si cette partie invisible de l'Église est de son essence ou non, et si Dieu a attaché les privilèges qu'il a donnés à cette Église, à cette partie invisible ou à celle qui est visible. Nous disons le premier, et l'Église romaine soutient le second [4]. »

Les principes établis, Jurieu examine les conditions nécessaires pour qu'un particulier puisse s'attribuer le titre de membre de l'Église catholique ; concrètement, c'est donc à l'hérésie et au schisme individuels que s'intéresse maintenant le ministre de Metz. Lorsque les auteurs discutent la question des membres de l'Église, dit-il, ils devraient choisir leurs termes avec discernement. Ils confondent trop souvent les expressions « membres de Jésus-Christ, membres du corps de Jésus-Christ, membres de

[1] *O. c.*, p. 9-11.

[2] *O. c.*, p. 12.

[3] *O. c.*, p. 12-14.

[4] *O. c.*, p. 21-22. En disant «scolastiques », c'est avant tout Bellarmin que vise Jurieu. Depuis les *Controverses* jusqu'au XX[e] siècle (Voir E. DOUMERGUE, *Jean Calvin*, t. V, *La pensée ecclésiastique de J. Calvin*, p. 14)les auteurs non-catholiques se sont plu à donner comme type de définition catholique de l'Église, celle que proposa Bellarmin.

l'Église et membres du corps de l'Église ». Les « mondains », réunis dans la communion externe de l'Église, ne sont pas des *membres de Jésus-Christ*, ni des *membres du corps de Jésus-Christ;* ils sont des *membres de l'Église*, non véritablement, mais « en quelque sorte, comme un membre mort est en quelque sorte le membre d'un homme » ; enfin, ils sont *membres du corps de l'Église*, véritablement et réellement [1]. L'union des fidèles au Christ ou à l'Église peut donc être vraie, en même temps que précaire.

Voulant ensuite fixer la nature de l'union des Églises chrétiennes avec l'Église universelle, Jurieu revient à l'image du corps et de l'âme. Dans ce grand corps de communions chrétiennes, dit-il, il y a des parties saines : celles qui retiennent toutes les vérités enseignées par la parole de Dieu. Il y a aussi les parties languissantes : celles qui ont conservé les vérités les plus considérables, mais qui, soit par leur ignorance actuelle, soit par l'acceptation de superstitions, ont perdu la beauté et la vigueur de leur christianisme. D'autres parties sont très malades, et tout près de mourir : ce sont celles qui ont gardé les vérités fondamentales, mais qui, en même temps, ont adhéré à des doctrines qui sont incompatibles avec elles et qui les ruinent. Enfin, certaines communions sont totalement privées d'âme ; elles n'ont ni vérité, ni charité ; elles ont renié les vérités fondamentales du christianisme ; en un mot, elles sont mortes ; toutefois, elles restent attachées quand même au corps de l'Église, tout comme les « mondains » sont membres des sociétés pures [2]. Il apparaît donc que l'âme peut être distribuée plus ou moins inégalement entre les différentes parties de

[1] *O. c.*, p. 47. « Ils ne sont ni *membres de Jésus-Christ*, ni *membres de son corps*, explique Jurieu, parce qu'ils n'ont rien du tout de ce qui incorpore à Jésus-Christ. Ils sont en quelque sorte *membres de l'Église*, parce qu'ils ont quelque chose de ce qui fait l'Église, savoir le corps, la profession externe ; mais ils le sont très imparfaitement et d'une manière équivoque, parce que des deux parties formelles qui composent l'essence de l'Église, ils n'ont que la moindre... Enfin, ils sont les *membres du Corps de l'Église*, mais réellement et véritablement, parce qu'ils ont tout ce qui fait l'essence de ce corps de l'Église, la profession, la confession et l'adhérence externe à la société qui possède la vraie foi » (*o. c.*, p. 47). Par là, Jurieu veut justifier l'existence, même chez les Romains, de pasteurs légitimes, quoique « mondains ». Enseigner, prêcher, administrer les sacrements sont des actes externes et qui, par conséquent, se peuvent exercer par ceux qui n'ont avec l'Église que des liens externes. Bien plus, ceux qui n'auraient que les liens internes de la foi et de la charité ne pourraient pas exercer ces actes légitimement. Il faut être du corps de l'Église pour agir sur le corps de l'Église (*o. c.*, p. 49-50).

[2] *O. c.*, p. 52. Voir déjà les *Préjugés légitimes contre le papisme*, p. 2-12.

l'organisme, et que le corps, de son côté, — car il jouit d'activités distinctes, — peut professer une doctrine plus ou moins complète et plus ou moins pure de toute erreur. Pour être *membre du corps de l'Église universelle,* — le minimum possible, — une communion doit confesser que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, le Sauveur du monde, le vrai Messie et recevoir l'Ancien et le Nouveau Testament comme règle et loi [1]. Ce principe général, Jurieu le détermine plus techniquement et plus schématiquement quand il parle *ex professo* de l'unité, au livre troisième du *Vray système.* L'union parfaite des communions chrétiennes est constituée, dit-il, par des liens essentiels internes et externes. Les liens internes sont la foi (les vérités fondamentales) et la charité, c'est-à-dire l'Esprit, qui est l'âme de l'Église et l'essence de son unité. Les liens externes sont la profession de cette foi fondamentale, l'unité des sacrements (le baptême et la cène, selon le fondement) et le ministère légitime (une certaine forme de gouvernement). A côté des liens essentiels, il en est d'accidentels, qui n'ont rien de nécessaire, et qui peuvent même être des signes de fausseté : telles l'unité des cérémonies dans le culte, l'unité de chef et l'unité de communion externe sous un même gouvernement [2].

Déduite de la notion d'Église, l'idée d'unité confédérative est postulée aussi par l'universalité du christianisme. Les Écritures promettent à l'Église une étendue universelle, écrit Jurieu ; les textes sont clairs et abondants à souhait. Or, aucune communion chrétienne particulière ne réalise cette universalité de lieu ; pas

---

[1] *O. c.*, p. 53. De là vient, explique Jurieu, qu'une communion hérétique administre validement les sacrements pourvu qu'elle reconnaisse la Trinité. Elle est membre de l'Église universelle, parce qu'elle garde le fondement. Au contraire, l'Église romaine n'a pas reconnu le baptême administré par les Ariens, parce qu'ils n'avaient pas gardé un des points fondamentaux : la doctrine orthodoxe de la Trinité (*o. c.*, p. 54, 60-78).

[2] *O. c.*, p. 536-542. Comme le *fondement* peut être plus développé dans une communion particulière que dans l'Église universelle, la notion de *schisme* prend un caractère tout spécial. Il est des schismes *particuliers* : c'est le cas des églises qui se détachent de communions particulières sans cesser de rester dans l'unité de la communion générale de l'Église universelle : telles les Églises calvinistes et luthériennes, après leur séparation d'avec la communion romaine. Il est aussi des schismes *généraux* ; c'est le cas des groupes qui renient le fondement lui-même : les athées, les libertins (*o. c.*, p. 543-550). De la même manière, une communion particulière peut être longtemps invisible, sans perdre son droit à la perpétuelle visibilité qu'elle tient de son union avec l'Église universelle (*o. c.*, p. 550-556). On comprend que Jurieu ait écrit que son *Système* supprimait toutes les difficultés (*Préjugés légitimes contre le Papisme*, p. 30).

même l'Église catholique. Il semble donc qu'il faille entendre l'idée d'Église, non d'une seule communion, mais de l'ensemble des communions chrétiennes. Nous reviendrons sur cette notion d'universalité au chapitre troisième, qui est consacré à la note de catholicité ; mais on retiendra comment Jurieu relie la notion d'unité à celle d'universalité.

On comprend maintenant ce texte du ministre de Metz, qui résume bien les traits caractéristiques de son ecclésiologie :

« Dans les discussions que nous avons avec l'Église romaine, écrit-il, on cherche de part et d'autre des marques de l'Église par rapport aux autres sociétés chrétiennes auxquelles on ne veut pas donner le nom de véritable Église. Ainsi chaque société pose pour marques de la vraie Église les caractères qu'elle croit avoir. C'est pourquoi l'Église romaine met entre les marques l'antiquité et l'étendue, parce qu'elle s'imagine être ancienne et qu'elle croit occuper une place considérable dans le monde. Mais ce n'est pas là chercher les marques de l'Église universelle en général. C'est chercher en particulier les marques de la société la plus pure entre les communions chrétiennes. Cette recherche n'est point inutile. Au contraire, elle est très nécessaire et il est bon de chercher la communion la plus pure afin de s'y joindre si l'on peut. Mais cependant, cela cause une perpétuelle équivoque dans la dispute de l'Église et fait qu'on confond l'Église universelle des chrétiens avec l'Église la plus pure, comme s'il n'y avait pas d'autre Église que cette société pure, et que toutes les autres sociétés qui sont moins pures ne sont pas l'Église... C'est pourquoi, pour parler exactement en cette matière, il faut dire que la marque de l'Église universelle en général, c'est la conformité avec la parole de Dieu dans les vérités fondamentales, et que la marque de l'Église la plus pure entre les communions chrétiennes, c'est la conformité avec la parole de Dieu généralement dans toutes les vérités, c'est-à-dire, en celles qui sont de quelque importance, encore qu'elles ne soient pas fondamentales [1]. »

Avions-nous tort d'affirmer que Jurieu a transformé radicalement la manière de poser le problème de la vraie Église ?

---

[1] *O. c.*, p. 211-212. Cfr aussi *o. c.*, p. 137. C'est à cet endroit que Jurieu rencontre l'objection qui avait été faite à l'auteur de la *Réunion du christianisme* : « Si l'on peut se sauver également dans l'Église romaine, à quoi bon la quitter? » Il est nécessaire, réplique Jurieu, de s'assurer au mieux de son salut, et il y aurait présomption à rester dans une société qui aurait des impuretés telles que le fondement risquerait à tout moment d'être détruit, tout comme il y aurait présomption à rester inutilement auprès d'un malade contagieux. Seules, certaines circonstances peuvent justifier une autre attitude » (*o. c.*, p. 163-183).

L'idée d'une confédération universelle et visible des Églises chrétiennes appelle à sa suite celle des articles fondamentaux. Pour pouvoir unir des groupements qui diffèrent même dans les croyances, force est aux théoriciens du calvinisme de réduire l'unité de doctrine à l'accord sur quelques articles importants. Il nous paraît utile de rappeler le sens et la portée de cette théorie, d'autant plus que tous les apologistes catholiques ont jugé opportun de lui consacrer une observation, ou un appendice spécial, voire un chapitre, là où ils définissent l'unité de l'Église.

La question des points fondamentaux n'était pas nouvelle pour les non-romains. Les conférences et les confessions de foi des premiers réformateurs avaient toujours visé à réaliser un accord sur quelques doctrines essentielles. Mais la manière de parvenir à l'unité semble avoir évolué. Au XVIe siècle, il s'agissait plutôt pour les théologiens de découvrir la formule dogmatique à laquelle les luthériens, les calvinistes et les zwingliens pouvaient souscrire, tandis que la théorie des « points fondamentaux » supposait un effort systématique entrepris en vue de fixer ce qui, de droit, devait rallier tous les chrétiens. L'Écriture servait de critère à ce choix ; sur ce principe, l'accord des protestants était acquis. L'entente était moins facile quand il fallait déterminer ce qui, dans l'Écriture, était un article fondamental. Jurieu a beau écrire dans son *Vray système* que, « encore que l'Écriture sainte ne nous dise pas précisément : une telle vérité est fondamentale et celle-là ne l'est pas, cependant elle nous donne des règles par lesquelles nous pouvons distinguer les vérités fondamentales des autres; ces règles sont que ce qui ruine la gloire de Dieu et ce qui détruit la souveraine fin de l'homme, c'est-à-dire, sa souveraine béatitude, est une erreur fondamentale; or, l'Écriture sainte nous révèle suffisamment quelle est la gloire de Dieu et la souveraine béatitude de l'homme, et nous fait assez connaître ce qui les ruine [1] » ; cela n'empêchait pas les théologiens protestants de se montrer plutôt indécis sur la détermination des dogmes fondamentaux. Si tous en donnaient volontiers quelques exemples, aucun ne se hasardait à en livrer la liste exhaustive. Pour de Bèze, ils se réduisaient globalement au contenu du symbole, du décalogue et de l'oraison dominicale [2]. Les réformés du

---

[1] *Le vray système de l'Église* (*1686*), p. 209.

[2] *Traité des vraies, essentielles, et véritables marques de l'Église*, p. 62.

milieu et de la seconde partie du XVIIe siècle s'en tenaient plutôt aux articles du symbole des apôtres [1].

C'est à Jurieu qu'il faut demander la notion la plus précise du «point fondamental». Le ministre de Metz apparaît au terme d'une longue série de théologiens réformés ; par l'élaboration du *Vray système*, il a prouvé sa supériorité sur eux tous ; enfin, il a exposé méthodiquement ses opinions dans sa réponse au *Traité de l'unité de l'Église* de Nicole [2]. « Par points fondamentaux, écrit Jurieu, nous entendons certains principes généraux de la religion chrétienne, dont la foi distincte et la créance est nécessaire pour être sauvé et pour être appelé chrétien [3]. » Par manière d'exemple, il cite l'unicité de Dieu ; le caractère divin de la Parole révélée, la Bible ; la messianité du Christ, sa filiation divine et la rédemption par sa mort ; « et autres semblables », ajoute-t-il [4]. Par points non fondamentaux, il entend « les conséquences qui coulent de ces principes, soit que ce soit d'une manière immédiate, ou à la faveur de quelques autres propositions que la raison humaine et la lumière naturelle fournissent [5] », mais non pas l'explication des mystères, ni les conséquences qui se tirent de ceux-ci, ni les vérités théologiques qu'on puise dans l'Écriture ou dans la raison humaine sans qu'elles soient essentiellement liées avec les principes.

Ces points fondamentaux, appelés aussi attributs essentiels, sont susceptibles de distinctions ultérieures. Les uns sont essentiels par eux-mêmes, rigoureusement ; les autres sont essentiels parce que renfermés dans une autre différence essentielle, et, en ce sens, « moins » essentiels [6]. En conséquence, il existe des erreurs essentielles par elles-mêmes et d'autres, « moins » essentielles, qui ne sont que des suites prochaines, nécessaires et évidentes des premières [7]. En reposant le problème du point de vue de la finalité

---

1 Voir, par exemple, J. MESTRÉZAT, *Traité de l'Église* (*1649*), p. 119 ; MATTHIEU DE LARROQUE, *Considérations sur la nature de l'Église* (*1673*), p. 119.

2 JURIEU touche déjà le sujet dans le *Préservatif contre le changement de religion*, p. 78-91, dans les *Préjugés légitimes contre le Papisme*, p. 4, et dans le *Vray système de l'Église*, aux c. 6, 7, 19 à 22.

3 *Traité de l'unité de l'Église et des points fondamentaux* (*1688*), p. 495.

4 *O. c.*, p. 495-496.

5 *O. c.*, p. 496.

6 *O. c.*, p. 528-529.

7 *O. c.*, p. 530-532.

de toute religion, — la gloire de Dieu, la sanctification des hommes et leur béatitude, — Jurieu aboutit aux mêmes conclusions. Certains articles sont essentiels à la fin de la religion ; d'autres sont « moins essentiels », parce que seulement nécessaires au mieux-être de cette fin ; d'autres enfin, qui ne sont pas nécessaires à cette fin, sont accidentels [1]. Enfin, dépassant dans sa systématisation les perspectives de la seule religion chrétienne, il fait remarquer qu'on doit distinguer également les articles fondamentaux généraux et ceux qui sont particuliers. Les premiers se retrouvent dans toutes les religions véritables : la religion naturelle, le judaïsme, le christianisme ; les seconds sont particuliers à chaque religion véritable [2].

Ayant ainsi achevé sa théorie, avec une précision inconnue jusqu'alors, Jurieu en entreprend la laborieuse application. Les articles fondamentaux généraux sont les suivants : il existe un Dieu, que tous doivent adorer ; ce Dieu a créé le monde et il le gouverne ; il a donné à l'homme une âme immortelle ; enfin, il a édicté des sanctions éternelles. En dernière analyse, ce sont les attributs essentiels de la religion naturelle. Quant aux points fondamentaux qui sont particuliers au christianisme, Jurieu en énumère trois : l'existence d'un Dieu en trois personnes ; la venue du Messie ; la personne du Christ rédempteur universel, libérateur et sanctificateur [3]. Cet exposé des points fondamentaux, qui complète celui des doctrines ecclésiologiques, nous permet d'admirer une nouvelle fois l'esprit clair et méthodique de l'ancien pasteur de Metz.

* * *

Les catholiques entreprennent la réfutation des théories calvinistes, en les suivant jusque dans leur évolution. Alors que L. Maimbourg recherchait encore, à l'instar des anciens apologistes, laquelle des deux communions, catholique ou calviniste, vérifiait la perpétuité visible [4], Arnauld, dès 1672, attire l'attention sur la volte-face doctrinale des réformés. Il rejoint par là, à un demi-siècle d'intervalle, les idées de Du Perron, mais sans leur donner

---

1 *O. c.*, p. 533-534.
2 *O. c.*, p. 523-524.
3 *O. c.*, p. 525-527.
4 L. Maimbourg, *De la vraie Église* (*1671*), p. 1-44.

la même portée [1]. L'évêque d'Évreux estimait que les anglicans avaient passé de la théorie de l'unité invisible à celle de l'unité visible, parce qu'ils étaient forcés de reconnaître que l'Église, d'après les Écritures, devait être telle. Arnauld, lui, croit plus conforme à la réalité de dire que les calvinistes n'incluent l'Église catholique dans la communion universelle des Églises chrétiennes, que pour démontrer la légimitité de leurs premiers pasteurs.

La position nouvelle des réformés étant repérée, les controversistes commencent à l'attaquer en deux endroits : les uns rectifient l'idée que Jurieu se fait de l'universalité, et dont il déduit ensuite son concept d'unité ; les autres établissent directement l'idée, véritablement traditionnelle selon eux, d'une communion chrétienne visible, unique et universelle. Ferrand, Thomassin, Nicole même dans ses premiers ouvrages s'y prennent de la première manière. Ils conservent la preuve habituelle de l'Église par l'unité, mais ils préviennent l'argumentation de Jurieu en restreignant l'universalité du catholicisme à l'étendue qu'il occupe en fait au XVIIe siècle [2]. Ici se greffe la question de la catholicité de l'Église, que nous réservons pour le chapitre troisième. Par contre, Arnauld, Pellisson, mais surtout Nicole et Bossuet prouvent directement que l'unité de l'Église dans l'Écriture et chez les Pères s'entend d'une communion unique, à l'exclusion de toutes les autres, et qui conserve la totalité de la foi [3].

---

[1] « Il ne faut pas s'étonner, écrit-il, que ceux qui ont quitté la voie royale de la Tradition et des Pères se perdent en des routes égarées et parlent diversement selon leurs divers intérêts. Ont-ils besoin que l'Église romaine ne soit pas l'Église, pour se laver du reproche d'avoir déchiré son unité, elle ne le sera point, et on le prouvera, comme font Calvin et Bèze, par une ridicule pétition de principe, en supposant que le mensonge, la superstition, l'idolâtrie et l'impiété y règnent. Ont-ils besoin qu'elle soit Église, afin que le baptême que les premiers réformateurs ont reçu ne soit pas nul et qu'ainsi ils ne soient pas tous sans baptême, parce qu'ils ne l'auraient reçu que de gens qui ne sont pas baptisés,... et que la communion romaine soit valide, elle le sera, et de quelque erreur qu'ils l'aient chargée, ils s'engageront à soutenir que, non seulement aux yeux des hommes, mais au regard de Dieu même, elle n'a point cessé d'être Église (*Renversement de la morale* (*1672*), p. 572).

[2] L. FERRAND, *Traité de l'Église* (*1685*), p. 23-27 ; P. NICOLE, *Les prétendus réformez convaincus de schisme* (*1684*), p. 362-370, et *Préjugez légitimes contre les calvinistes* (*1671*), p. 128-133 ; J.-B. BOSSUET, *Conférence avec Claude* (*1683*), p. 35-45.

[3] A. ARNAULD, *Renversement de la morale de Jésus-Christ* (*1672*), p. 568-575 ; P. NICOLE, *De l'unité de l'Église* (*1687*), p. 74-184 ; pour la réponse aux arguments mêmes de Jurieu, voir *o. c.*, p. 185-340 ; P. PELLISSON-FONTANIER,

En un langage qui n'est pas sans affinité avec celui de Du Perron dans sa réponse à Jacques Ier d'Angleterre, Nicole révèle le danger de la théorie de Jurieu. Celui-ci, observe-t-il, se sert de la terminologie même des théologiens catholiques, puisqu'il exige aussi, comme liens essentiels externes entre les chrétiens, l'identité de la foi, des sacrements et des pasteurs légitimes. Or, il veut signifier en réalité la foi aux articles fondamentaux, les sacrements qui sont « selon le fondement » et les pasteurs d'une des sociétés qui gardent les vérités essentielles [1]. Ambiguë dès lors, cette notion d'unité ne peut plus permettre de discerner la véritable Église ; elle n'a plus l'exclusivité, ni la visibilité, ni l'évidence que l'apologétique requiert des notes. Aussi, prenant le contre-pied du « nouveau système » de Jurieu, Nicole définit hardiment l'unité de l'Église : l'unicité de communion et l'acceptation de la foi entière. Par la suite, il prouve longuement que sa position a la faveur de toute la tradition patristique et de l'Écriture. Enfin, pour parachever sa réfutation de Jurieu, il fait le procès des articles fondamentaux. Telle est également la manière de procéder de Bossuet [2]. Cette notion nouvelle d'unité, réadaptée à la controverse anticalviniste, va progressivement dominer la doctrine catholique de l'unité de l'Église.

La position de Nicole et de Bossuet, pour simple qu'elle puisse paraître, prête le flanc à quelques difficultés que créent l'histoire et la doctrine de l'Église de Rome. La question de l'unité de communion appelle logiquement à sa suite celle de l'union des schismatiques, des hérétiques et des païens avec l'Église catholique, source unique du salut. Or, Jurieu connaissait certains événements dont il croyait pouvoir conclure que l'acceptation de toute la doctrine chrétienne n'était pas nécessaire absolument à l'unité de communion avec l'Église véritable. Il cite le cas des Églises qui sont tombées dans des erreurs, du temps de S. Paul. Il en cite d'autres semblables, pour chaque siècle, et en particulier celui des chrétiens qui ont embrassé des doctrines identiques à celles des ariens, mais qui ont pu garder le nom de catholiques, parce qu'ils avaient accepté de rester en communion avec Rome. Il rappelle, en outre, que la théologie catholique traditionnelle

---

Réflexions sur les différends de la religion (*1687*), t. II, p. 203-218 ; J.-B. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes* (*1688*), t. I, p. 535-587.

[1] *De l'unité de l'Église* (*1687*), p. 35, 62-63.

[2] *Histoire des variations*, p. 535-585.

admet des zones différentes d'union avec l'Église, puisqu'elle distingue ceux qui sont du corps de l'Église de ceux qui sont du corps et de l'âme. Il constatait d'ailleurs par lui-même qu'on pouvait être gallican et catholique romain [1].

De plus, les points de vue différents auxquels les antagonistes se mettent pour engager les débats expliquent pour une part leurs incompréhensions mutuelles et les tendances foncières de leurs théories. Dans la doctrine de la recherche de l'Église, les calvinistes sont préoccupés avant tout du salut des hommes : ce caractère sotériologique est bien dans le cadre des discussions du XVII[e] siècle. Aussi sont-ils moins exigeants quand ils déterminent les connaissances doctrinales nécessaires au salut ; la profession expresse des articles fondamentaux leur suffit. Les catholiques, par contre, lorsqu'ils soulèvent le même problème, s'intéressent avant tout au règlement des conflits doctrinaux. La discussion se plaçant sur le plan de la foi, leur rigueur concernant les vérités à croire est absolue : ils exigent l'adhésion de principe à toute la foi de l'Église. En somme, les calvinistes estiment suffisante en principe, et nécessaire en fait, pour s'unir à l'Église, la doctrine que les catholiques jugent insuffisante en principe, mais superflue en certains cas. Ce qui a fait dire à M. Doumergue que le calvinisme, malgré sa théorie des articles fondamentaux, est plus rigide et plus sévère que le catholicisme, puisqu'il requiert inconditionnellement de tout homme qui désire être sauvé, la profession externe des points fondamentaux [2]. Les antagonistes, poursuivant des buts différents, ont accusé leurs divergences au lieu de les atténuer.

La controverse anticalviniste est plus historique que théologique ; elle procède en comparant la situation de l'Église du XVII[e] siècle à celle de l'Église ancienne ; l'allure théologique qu'on croit parfois trouver à un ouvrage lui vient de ce que les auteurs

[1] Cfr, sur la position de P. Jurieu, *Le vray système de l'Église* (*1686*), l. I, c. 6, *Idée de l'Église catholique et de son unité. En quel sens les schismatiques et les hérétiques peuvent être dits membres de l'Église*, p. 51-55, et les chapitres 7 à 24 (*o. c.*, p. 55-204). Pour ce qui regarde les réponses des catholiques, voir P. Nicole, *De l'unité de l'Église* (*1687*), l. II, p. 185-340, où il répond à chacun des arguments de Jurieu, ainsi que l. I, p. 74-127, où il expose sa doctrine ; P. Pellisson-Fontanier, *Réflexions sur les différends de la religion* (*1687*), t. II, p. 210-213 ; J.-B. Bossuet, *Histoire des variations* (*1688*), t. II, p. 540-556.

[2] *Jean Calvin*, t. V : *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de J. Calvin*, p. 14, n. 2.

entendent par Église ancienne, non seulement les faits, mais les idées courantes, la manière de comprendre et d'interpréter les Écritures, en un mot la doctrine théologique. Historique, la controverse est aussi patristique. Si les apologistes du XVIIe siècle, comme ceux du XVIe, reconnaissent l'existence de deux sources de la révélation, l'Écriture et les traditions, les seconds cependant s'efforçaient toujours de trouver un fondement scripturaire à leurs doctrines, tandis que les premiers reçoivent sans difficulté l'interprétation que les Pères et les événements eux-mêmes ont donnée des textes inspirés.

Nous nous sommes étendu sur la théorie de Jurieu et de ses devanciers, Ph. de Mornay, Arminius, Jacques Ier et I. d'Huisseau, et sur les preuves qui l'étayent, la notion d'Église et celle de l'universalité du christianisme, parce qu'elles influencent de plus en plus généralement l'apologétique catholique. Nous avons ensuite rappelé les deux formes de la réfutation que les controversistes en ont faite : indirecte, en revisant l'idée d'universalité, et directe, en posant une notion exacte de la communion universelle visible. La seconde rend compte de l'origine et de la genèse de la notion nouvelle d'unité. Celle-ci, rappelons-le, comporte deux éléments : l'unicité de la communion visible et universelle de l'Église et l'acceptation de la foi entière; elle contredit ainsi radicalement l'idée d'une confédération de multiples groupements chrétiens qui n'auraient entre eux que le lien partiel des points fondamentaux.

§ 2. *L'unité de l'Église dans la controverse bibliciste et dans l'apologétique scolastique du XVIIe siècle*

Les discussions proposées dans les apologétiques bibliciste ou scolastique sont d'assez maigre intérêt. Si elles ont pu jouir d'un relief appréciable jusqu'en 1670, c'est parce que la controverse menée par Nicole et Bossuet contre Jurieu, Claude et Pajon s'est déroulée assez tard dans le cours du XVIIe siècle. On se demandera peut-être pourquoi nous avons examiné d'abord la controverse qui s'est déroulée tardivement et en France seulement. La raison en est que nous désirions voir si les autres apologistes ont pressenti la polémique vraiment vivante du XVIIe siècle, celle qui se dessinait déjà du temps de Du Perron, et juger par

là de leur esprit d'adaptation aux nécessités de leur époque. Nous verrons qu'ils n'en font rien ; dans la controverse bibliciste, on énonce la note d'unité dans des termes vagues, et les auteurs scolastiques recopient les schèmes qui l'avaient exprimée vers 1600.

La méthode bibliciste est représentée au XVIIe siècle par des jésuites surtout, tels J. Gontery, A. Regourd, F. Véron, ainsi que par Richelieu [1]. Ces quelques noms insinuent assez que nous entendons ici le terme *bibliciste* dans un sens restreint, signifiant le procédé de ceux qui s'efforcent de prouver la vérité de l'Église par les qualités que l'Écriture lui reconnaît : la visibilité, la perpétuité, l'universalité, l'infaillibilité. Tout biblicistes que peuvent être, dans leurs principes, les frères Walenburch, B. d'Astroy et d'autres, leur chapitre *De notis* est trop organisé déjà pour ne pas être rattaché au genre scolastique dont il sera bientôt question. Chez ces controversistes, la note d'unité n'est guère mise en lumière. Il faut à l'Église une même doctrine, écrit Véron, et un même principe d'unité doctrinale. Plus logique avec le procédé négatif proposé par Véron lui-même, Richelieu reproche au protestantisme son manque d'unité de foi et de communion. Quant à Maimbourg, fort dépendant de Stapleton, il parle, en passant, de la papauté, comme centre de la communion visible universelle et perpétuelle [2]. Nous indiquerons plus loin le rôle que ces polémistes ont joué dans la controverse du XVIIe siècle.

Plus abondante, l'apologétique scolastique du XVIIe siècle n'est pas plus originale [3]. Le bilan dressé au déclin du XVIe siècle nous a déjà appris que l'unité se définissait à ce moment : identité actuelle de la doctrine, des sacrements, et de tout ce que comporte une religion, et union au principe de cette unité extérieure actuelle: les évêques, le pape. Nous avons signalé en même temps que Bel-

---

[1] Voir J. GONTERY, *La vraye procédure* (*1606*), p. 146-321 ; A. REGOURD, *Démonstrations catholiques* (*1630*), p. 663-985 ; F. VÉRON, *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. II, 332 B-358 B ; RICHELIEU, *La méthode la plus facile* (*1651*) ; L. MAIMBOURG, *Trois traités de controverses, II, De la vraie Église* (*1671*).

[2] F. VÉRON, *o. c.*, p. 335 B ; A. RICHELIEU, *o. c.*, p. 168-200 ; L. MAIMBOURG, *o. c.*, p. 79-81, 110-130.

[3] J. TURMEL néglige cet aspect de la note d'unité au cours du XVIIe siècle. Voir *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, à l'article consacré à l'unité, p. 121-134.

larmin et Coton avaient proposé des notions d'unité assez caractéristiques, et qui allaient être souvent reprises après eux. De Suarez à Tournély, en effet, l'apologétique scolastique n'est que la résultante de la combinaison multiforme des schèmes anciens. Avec l'ensemble des auteurs du XVIe siècle, beaucoup écrivent que l'Église est une dans sa foi, dans ses sacrements et dans son chef, le pape [1]. L'école bellarminienne décrit plus volontiers l'union des membres entre eux et avec leurs pasteurs, parfois l'accord avec la doctrine de l'Église ancienne [2]. Enfin, ceux qui suivent l'*Institution catholique* du P. Coton, mentionnent l'unité des intelligences par la foi, celle des volontés par la charité et celle des deux facultés par l'obéissance aux pasteurs légitimes [3].

Il nous serait difficile de porter un jugement d'ensemble sur la valeur de la méthode bibliciste et de l'apologétique scolastique du XVIIe siècle. On notera au moins, par manière de conclusion, que la souplesse du style de la controverse bibliciste facilite l'adaptation des idées aux nécessités de la polémique, —

[1] A. TANNER, *De fide* (*1627*), c. 156, qui suit Grégoire de Valence ; H. LACILOTTO, *Haereticum Quare*, p. 94 ; J. P. CAMUS, *L'avoisinement des protestants vers l'Église romaine* (*1640*), p. 39 ; F. SYLVIUS, *Controversiae fidei*, p. 257 B ; J. DU VERGER, *Le défenseur de la religion catholique* (*1658*), p. 58-72 ; B. D'ASTROY, *Armamentarium augustinianum* (*1664*), p. 471-478 ; I. DA LUZ, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 287-288, qui dépend de Grégoire de Valence ; MATTHIEU DE St-QUENTIN, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1664*), p. 57-72 ; DOMINIQUE de St-THOMAS, *Summa theologica* (*1670*), p. 148 A ; J. D'ARBUSSY, *Les moyens de réunir les protestants* (*1670*), p. 256-266 ; R. ARCHDEKIN, *Theologia tripartita* (*1671*), p. 32 B ; A. BÉLIN, *La vérité de la religion chrétienne* (*1683*), p.176 ; A. NOEL, *De Symbolo* (*1694*), c. 319-327 ; F. LEYTAM, *De Ecclesia militante* (*1699*), p. 23 A-24 A, 44 A-46 A ; P. E. ASTORINI, *De vera Ecclesia Christi* (*1700*), p. 60-108 ; LIBÈRE DE JÉSUS, *Controversiae dogmaticae* (*1701*), p. 160 A-161 B ; J. BOUDART, *Manuale theologicum* (*1681*), t. II, p. 566 A ; A. MATTHAEUCCI, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (*1712*), p. 4 A-5 A.

[2] T. KIEVIT, *Het catholijck Memory-Boeck* (*1625*), qui résume les 15 notes de Bellarmin (*o. c.*, p. 129-198) ; J. DE LA COUTURE, *Epitome controversiarum* (*1643*), p. 24 ; J. WIGGERS, *Commentaria de fide* (*1645*), reprend les 12 premières marques de Bellarmin, p. 121 A ; M. A CORONA reprend les quinze marques (*Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), p. 61 A-120 A) ; G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 236 B.

[3] J. G. HUNTLAY, *Controversiae christianae fidei* (*1612*), p. 231-232 ; T. LEENAERDS, *Unicae sponsae Christi integritas et sanctitas* (*1664*), p. 234-235 ; B. VETWEIS, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 86 A-B ; A. & P. WALENBURCH, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), p. 175 A ; N. M. PALLAVICINO, *Difesa della Chiesa cattolica* (*1687*), p. 392 B-396 A.

Richelieu et Hawarden parlent déjà d'unité de communion [1], — tandis que l'apologétique scolastique, dominée par des schèmes anciens, reste figée dans l'expression qu'elle avait revêtue vers 1600.

§ 3. *L'unité de l'Église et l'appel à la primauté romaine*

L'unité de l'Église, au XVI[e] siècle, impliquait toujours un recours à la papauté, comme juge des controverses et centre directeur de la société ecclésiastique. On voudrait, pour finir, déterminer la place de cet élément au XVII[e], et expliquer son absence chez certains théologiens de Paris.

Dans la littérature apologétique, scolastique et bibliciste, qui s'étend de Suarez à Bossuet, l'idée de primauté romaine est habituellement incluse dans la note d'unité, si bien qu'il est permis de conclure que, de façon globale, le XVII[e] siècle est et reste dans la ligne du XVI[e] [2]. Toutefois, il faut excepter un centre théologique qui semble freiner cette tendance : les théologiens de Paris, dont beaucoup sont gallicans. On a, par exemple, de Bossuet, un *Sermon sur l'unité de l'Église,* daté de 1691, qui a pour thème la beauté de l'Église, une dans sa totalité et dans chacun de ses membres. De cette unité, le pape est le centre, explique-t-il, sauf quand il s'oppose aux canons des conciles ou aux traditions [3] : c'est bien là le ton de nos auteurs. D'ailleurs, la notion récente d'unité ne conduit pas directement les apologistes à parler de la papauté : orientés autrement que ceux du XVI[e] siècle, qui faisaient mention du pape comme principe d'unité dans l'Église, parce que les schèmes qu'ils amplifiaient les y amenaient, ceux du XVII[e] s'arrêtent plutôt à prouver que l'Église est une communion visible, qui professe toute la foi chrétienne.

Durant le XVII[e] siècle, la notion d'unité a évolué en des sens

---

[1] A. Richelieu, *La méthode la plus facile* (*1651*), l. II, p. 137-319 ; E. Hawarden, *The true Church of Christ* (*1704-05*), t. I, p. 145-168.

[2] A. Tanner, *o. c.*, c. 142 ; H. Lacilotto, *o. c.*, p. 94 ; D. Gravina, *o. c.*, p. 708 A-709 A ; J. P. Camus, *o. c.*, p. 39 ; F. Sylvius, *o. c.*, p. 257 B; J. C. de La Couture, *o. c.*, p. 24 ; J. du Verger, *o. c.*, p. 60-62 ; M. a Corona, *o. c.*, p. 86 ; B. d'Astroy, *o. c.*, p. 475 ; B. Vetweis, *o. c.*, p. 86 A ; I. Da Luz, *o. c.*, p. 277-278 ; Matthieu de St-Quentin, *o. c.*, p. 70-92 ; J. d'Arbussy, *o. c.*, p. 256-258 ; A. Bélin, *o. c.*, p. 176 ; N. M. Pallavicino, *o. c.*, p. 395 A-396 A ; A. Noel, *o. c.*, p. 323-327 ; F. Leytam, *o. c.*, p. 23 B ; P. E. Astorini, *o. c.*, p. 82-90.

[3] *O. c.*, p. 37. Nombre d'ouvrages édités à Cologne en restent également à l'unité de l'Église qui lui vient de la hiérarchie en général.

divers, déterminés par la méthode dont se prévalaient les auteurs. Dans la controverse bibliciste, elle a conservé quelque chose de l'indétermination de l'Écriture. L'apologétique scolastique a suivi les schèmes de Bellarmin, de Coton, et plus encore celui qui avait résumé l'apologétique du XVIe siècle dans la triple unité de foi, de sacrements et de pasteurs ; bref, elle a été le champion de la notion ancienne d'unité. Enfin, la controverse historique a défendu, contre la théorie de Jurieu, l'unicité de la communion catholique et l'acceptation de la foi complète de l'Église, soit la notion nouvelle. Abstraction faite de quelques tendances gallicanes, l'idée de la primauté du pape est toujours insérée dans la notion d'unité.

A la mort de Nicole, la grande controverse ecclésiologique est close et elle l'est restée jusqu'au *Revival* de l'anglo-catholicisme; plus jamais, d'ailleurs, jusqu'au début du XXe siècle le problème de la vraie Église ne s'est posé entre catholiques et protestants d'une manière aussi vivante, aussi érudite, aussi universelle.

Article III

De Tournély (1726) a nos jours : prédominance progressive de la notion nouvelle d'unité

Les apologistes des XVIIIe et XIXe siècles reçoivent, et de plus en plus généralement, la notion récente d'unité, qui comporte l'unicité de communion et l'acceptation de la foi entière. Au XVIIIe siècle déjà, Tournély et l'école de Paris, précédés par Nicole, la substituent à la notion ancienne, tandis que quelques apologistes des autres pays, moins intéressés d'ailleurs à répliquer au calvinisme de Jurieu, lui reprennent timidement l'idée de communion. Reçue au XIXe siècle par les théologiens romains, elle passe, grâce à eux, dans l'ecclésiologie courante, d'autant plus qu'elle est une réponse adéquate aux mouvements universalistes qui sont nés à cette époque, comme la *Branch Church Theory*, le panchristianisme et les formes multiples de l'œcuménisme. Pendant cette évolution, la note d'unité a été soumise à de nouvelles critiques. On a émis des doutes sur son caractère de note et même sur sa valeur de critère positif. Pour y répondre, l'idée de primauté papale a été mise dans un relief tel, que plus d'un en ont fait l'élément constitutif formel, le *formale* de la note d'unité.

Les courants que les théologiens ont suivis du XVIIIe au XXe siècle sont assez faciles à dépister, qu'il s'agisse des dogmaticiens ou des apologistes. Chez les premiers, la note d'unité ne se distingue guère de la propriété, sinon par le nom ; pour la formuler, ils se bornent à morceler l'unité complexe que S. Paul a décrite dans *Eph.*, IV, 4-6 [1]. Ils se croient d'autant plus autorisés à agir de la sorte, que le texte « *unus Dominus, una fides, unum baptisma* » les rapproche fort de l'unité par la foi, par les sacrements et par le pasteur visible, notion qui est reçue par la majorité des apologistes. S'ils insèrent de nombreux éléments invisibles dans une note, c'est, nous semble-t-il, qu'ils n'ont en vue qu'une polémique bien lointaine ; car les grands théologiens de la même époque n'ont rien de plus pressé que de nier toute valeur probante à ces éléments [2]. A vrai dire, ces dogmaticiens sont une minorité dans l'ensemble de la littérature apologétique, et on n'en parle ici que parce qu'ils abordent régulièrement, bien que superficiellement, la question des notes de l'Église, dans leurs énormes *Summae theologicae dogmatico-polemico-historicae*. Le grand nombre des auteurs se meuvent dans d'autres cadres ; c'est à eux uniquement que nous nous arrêterons désormais.

On ne peut mieux suggérer la courbe des transformations subies par la note d'unité au cours des XVIIIe et XIXe siècles, qu'en indiquant le point de départ et le terme. Au début du XVIIIe siècle, deux conceptions de l'unité existent, nettement différentes. D'abord la notion ancienne, caractéristique de la fin du XVIe siècle : l'Église est une, écrit-on avec quelques variantes, parce qu'elle a partout la même foi, les mêmes sacrements et une même hiérarchie dont le pape est le chef visible. Ce schème a pour lui, avec la valeur intrinsèque, toute la force d'inertie que lui donne un usage déjà deux fois séculaire dans l'apologétique ; on ne peut donc s'étonner de le rencontrer, et fortement établi [3].

---

[1] Cfr L. Neesen, *De virtute fidei* (*1707*), p. 17 B ; F. Henno, *De fide* (*1708*), p. 203 A ; P. Annat, *Apparatus ad positivam theologiam* (*1725*), p. 49 ; H. Serry, *De regula fidei* (*1742*), p. 301 B ; B. Herwig, *Epitome dogmatica* (*1766*), p. 141.

[2] H. Tournély, *De Ecclesia Christi* (*1726*), p. 17 B-18 A ; L. Bailly, *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 96-102 ; H. Kilber, *Principia theologica* (*1771*), p. 105.

[3] Voir, par exemple, J. Boudart, *De fide divina* (*1681*), p. 566 A ; A. Mattaeucci, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (*1712*), p. 4 A-5 A ; G. Pichler, *Theologia polemica* (*1713*), p. 233 A-254 B, très dépendant de Bellarmin ; J. B. Pozzollo, *De romano pontifice* (*1716*), p. 576 A-602 A.

A côté de la notion ancienne, la notion nouvelle prend place depuis les grandes discussions de la fin du XVIIe siècle ; l'Église est une, écrit-on cette fois, parce qu'elle constitue une seule communion exclusive de toute autre, et qui adhère à la totalité des vérités chrétiennes, fondamentales ou non. Cette notion, si elle n'a pas pour elle le prestige de l'ancienneté, a du moins l'avantage de l'opportunité et de l'actualité, ainsi que la recommandation des plus grands controversistes du XVIIe siècle ; toutefois, comme elle est née en France, en réponse à l'ecclésiologie du calviniste Jurieu, on ne peut s'attendre à la rencontrer fréquemment au début du XVIIIe siècle, ailleurs que dans les milieux français [1]. Telles sont, dans leur contexte, les deux notions qui se trouvent en présence vers 1700. Or, les théologiens de Paris au XVIIIe siècle et ceux de Rome au XIXe, en viennent à donner le pas à la notion nouvelle de l'unité : voilà l'allure générale de l'évolution de la note d'unité que nous essayerons de décrire et d'expliquer.

§ 1. *De Tournély à Perrone (1726-1842)*

Durant le XVIIIe siècle, la formule récente d'unité est substituée à la notion ancienne par les théologiens parisiens, tous dépendants de Nicole, tandis qu'elle se glisse par fragments chez les autres apologistes. Exception faite de quelques tendances gallicanes et des argumentations rationnelles *a priori*, la primauté du pape y est toujours incluse.

Dès le début du XVIIIe siècle, les apologistes de l'école de Paris écartent la notion ancienne d'unité pour reprendre celle qu'avaient proposée au siècle précédent le cardinal Du Perron, Nicole et Bossuet. Chez H. Tournély, leur maître pendant plus d'un siècle, on saisit ce passage sur le vif. Préoccupé de définir l'unité d'une manière exacte, le professeur de Sorbonne essaie diverses notions. L'union des membres à leur chef, d'abord; mais il préfère la réserver pour son *De romano pontifice*, comme Bellarmin. Puis, l'unité que les fidèles ont entre eux grâce à de nombreux liens, notamment la vocation, le but, l'autorité invisible et visible, les moyens de salut, la paix et la concorde, la soumission aux mêmes pasteurs. Il l'écarte également, à cause, cette fois,

[1] Voir p. 196 n. 2.

du grand nombre d'éléments invisibles qu'elle comporte ; on y aura reconnu sans doute la note d'unité des dogmaticiens. Envisageant alors la notion traditionnelle d'unité, il hésite une troisième fois, car il lui semble que les non-catholiques aussi ont la même foi, les mêmes sacrements, les mêmes pasteurs. Comme Nicole, il perçoit l'ambiguïté de cette formule, depuis que Jurieu l'a faite sienne, mais en l'interprétant en fonction de sa théorie des articles fondamentaux. En définitive, conclut-il, ce qui nous distingue nettement des hérétiques, c'est que leur Église englobe toutes les communions chrétiennes, et que l'unité de la foi se réduit chez eux à l'acceptation des seuls articles fondamentaux [1], alors que nous n'acceptons qu'une seule communion qui adhère à la foi chrétienne entière. La substitution est ainsi effectuée, sans heurt, mais radicalement. Avec Tournély et à sa suite, l'école catholique française, durant plus d'un siècle, arrêtera son choix sur la notion nouvelle d'unité [2].

Vers la même époque, P. G. Antoine, — un jésuite français dont les ouvrages ont connu une large diffusion, en Allemagne comme en France, durant tout le XVIIIe siècle, — unit les deux notions d'unité, en en mêlant les éléments. L'Église est une, selon lui, parce qu'elle est un *corps moral*, — une *communion* avait-on dit au XVIIe siècle ; une *société*, dira-t-on au XIXe ; la raison en est que ses membres professent une même foi, participent aux mêmes sacrements et sont soumis aux mêmes pasteurs légitimes [3] ; les trois éléments constitutifs de la notion ancienne sont ainsi intégrés dans l'idée de communion. Cette intégration, il faut le reconnaître, n'a rien de la netteté de la substitution opérée par les apologistes de Paris. La notion d'unité comporte encore l'identité de la foi, comme la notion ancienne l'exigeait, et non l'acceptation de la doctrine entière. En conséquence, la réfutation des articles fondamentaux fait encore l'objet d'une simple digression annexée à l'étude de l'unité [4]. Au moins manifeste-t-elle

[1] *De Ecclesia Christi* (*1726*), p. 17 B-22 A. On constatera que si Tournély insère dans la note d'unité l'idée de primauté romaine, c'est parce qu'il revient à l'ancienne notion de l'unité de l'Église (*o. c.*, p. 22 A).

[2] Voir F. I. DE LA CHAMBRE, *Traité de l'Église de Jésus-Christ* (*1743*), t. I, p. 161-225 ; L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), t. I, p. 96-182 ; C. G. DE LA LUZERNE, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. I, p. 107-343 ; L. É. DE LA HOGUE, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 11-54.

[3] *Tractatus de fide divina* (*1723*), p. 529-530.

[4] En plus des théologiens français cités à la n. 2, voir T. DE CHARMES,

un progrès que les années ne feront que confirmer. Nous n'avons cité que P. G. Antoine comme représentant de cette opinion ; on ne devrait pas en conclure qu'il en est le créateur ; nous n'oserions même pas assurer que c'est lui qui a propagé ce schème, comme Tournély l'a fait dans l'école de Paris ; nous le signalons ici uniquement comme témoin d'une tendance qui se dessine au milieu du XVIIIe siècle et qui triomphera, un siècle plus tard, sous la pression même du rayonnement toujours plus universel des idées de Jurieu [1].

La première phase du progrès réalisé par la notion récente d'unité a pour terme J. Perrone. Depuis le rétablissement de la Compagnie de Jésus, Rome, et particulièrement l'université grégorienne, succède à l'école de Paris, comme centre de rayonnement des doctrines ecclésiologiques ; ce qu'on a constaté pour la note de sainteté se vérifie encore ici. Mais, en ce dernier cas, l'influence romaine est beaucoup plus continue et plus nette, parce que tous les professeurs s'accordent pour défendre une notion d'unité identique pour le fond à celle de Perrone, à savoir : la totalité de la foi, l'unité de communion et l'obéissance au chef visible de l'Église [2].

En examinant la note d'unité de Perrone et en la comparant à celle de Tournély, on y peut relever la mention expresse du pasteur visible de l'Église, élément qui n'a pas été inséré jusqu'ici

---

Theologia universa (*1751*), p. 220-223 ; A. Valsecchi, *La verità della Chiesa cattolica* (*1787*), p. 194-203 ; N. Bergier, *Dictionnaire de théologie* (*1788*), t. II, p. 377 B ; C. Regnier, *o. c.*, p. 250-297 ; F. Liebermann, *Demonstratio catholica* (*1821*), p. 265.

[1] Voir Jérôme de S. Augustin, *Controversiae polemicae seu dogmaticae* (*1737*), p. 94 A-109 A ; M. Gerbert, *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae* (*1760*), p. 478 ; H. Kilber, *Principia theologica* (*1771*), p. 104. C'est vers le milieu du XIXe siècle seulement que ce point de vue sera reçu généralement. Avant cette époque, le schème habituellement mis en œuvre est celui qui fait état de la triple unité de doctrine, des sacrements et de pasteurs, évêques et pape. Ainsi, chez B. Schmier, *De Ecclesia militante et de fide* (*1737*), p. 12 B ; F. J. Preingue, *De fide* (*1744*), p. 163 ; T. de Charmes, *Theologia universa* (*1751*), t. I, p. 220 ; D. Schram, *Compendium theologiae dogmaticae* (*1768*), t. I, p. 56-57 ; C. Sardagna, *Theologia dogmatico-polemica* (*1770*), t. II, p. 314-344 ; A. Valsecchi, *La verità della Chiesa cattolica* (*1787*), p. 190-194 ; N. Bergier, *Église*, dans *Dictionnaire de théologie* (*1788*), t. II, p. 377 A ; C. Regnier, *Tractatus de Ecclesia* (*1789*), c. 249-250 ; P. M. Gazzaniga, *Praelectiones theologicae*, t. I (*1763*), p. 232 B ; J. Milner, *The end of religious controversy* (*1818*), p. 121-138 ; F. L. B. Liebermann, *Demonstratio catholica* (*1821*), p. 265 ; C. D. M. Dobmayr, *Institutiones theologicae*, t. I, p. 274.

[2] *De Ecclesia et Romano Pontifice* (*1842*), p. 89-93.

dans la notion récente d'unité. A l'examen, cette différence se révèle purement apparente [1]. Tournély, comme Perrone, reconnaît le rôle unificateur de la papauté, mais, plus proche que lui des controverses anticalvinistes, il en conserve plus fidèlement aussi les procédés. L'idée de papauté a donc joué dans l'ecclésiologie du XVIII[e] siècle un rôle qui n'offre donc aucune surprise : la grande majorité des apologistes, et tous les manuels, en font mention expresse, tandis que les théologiens teintés de gallicanisme en atténuent plus ou moins l'importance, d'après le degré de leurs convictions. Le fait qu'un professeur romain, Pozzollo, néglige de mentionner le rôle unificateur du pape dans l'Église, mérite une particulière attention. Si ses réflexions l'ont amené à cette position, ce n'est pas sous l'influence d'un gallicanisme mitigé, mais par son interprétation *a priori* de la doctrine des marques. De même que des assertions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps et sous le même rapport, écrit-il, ainsi le protestantisme, qui soutient des théories contradictoires, ne peut être vrai ; cette argumentation vaut par elle-même, indépendamment de tout recours au magistère du pape, juge infaillible des controverses [2]. Les cas de ce genre sont rares et isolés ; mais ils peuvent, à l'occasion, aider à comprendre que sans être gallicans, certains auteurs omettent d'insérer la primauté romaine dans leur idée d'unité.

Si l'on excepte le mouvement ecclésiologique de France, on doit conclure à un certain retard dans l'adaptation de la note d'unité aux courants nouveaux de l'apologétique. Retard assez explicable, d'ailleurs. La formule ancienne d'unité, si elle ne ré-

[1] Citons, par manière de confirmation, le diagramme de l'évolution de la note d'unité, tel que l'a tracé C. Walter. « Exemplum sit, écrit-il en 1792, ipsa nota unitatis, quae primo in concordia doctrinae atque vinculo amoris ponebatur. Cum jam haeretici quasdam impugnarent doctrinas, atque veteris sententiae asseclae ad communem fidem provocarent, quam omnes ecclesiae huc usque professae sint, atque de scisso ecclesiae corpore conquererentur, novae doctrinae fautores unitatem ecclesiae minime laedi aiebant, nisi per apertam contradictionem doctrinae apostolicae. Et denique, cum recensiores auctoritatem papae imminuere studerent, et hoc labore frustra suscepto, ab ejus communione frustra se separarent, nostri theologi, tamquam necessarium ad unitatem ecclesiae requisitum communionem cum ecclesia romana atque primatum requirebant. Hoc non ita intellectum volo, quasi primatum in ecclesia christiana minus necessarium defenderem, sed eo tantum pertinet, ut, quam inconstans notarum sensus fuerit, ostendam » (*Tentamen historicum circa notas verae Ecclesiae*, p. 66).

[2] Voir J. B. Pozzollo, *De romano pontifice et de symbolo* (*1716*), p. 576 A-602 A.

pond pas directement au calvinisme français, garde une valeur incontestable vis-à-vis du protestantisme en général. Dès lors, des apologistes italiens ou allemands en contact avec le luthéranisme, ou des auteurs de manuels scolaires, désireux de répondre d'un coup à toutes les sectes schismatiques, n'ont aucune raison de définir leur note d'unité en fonction du calvinisme de P. Jurieu. C'est plus tard seulement, devant le rayonnement toujours grandissant des idées de Jurieu et en présence des essais de leur application que l'on fait de différents côtés, notamment dans la *Branch Church Theory*, que les apologistes vont unanimement faire ressortir de plus en plus la nécessité de l'unicité de communion et de l'acceptation de la foi entière.

§ 2. *De Perrone* (1842) *à nos jours*

Depuis Perrone, et grâce à l'influence des théologiens romains, la substitution de la note récente d'unité à l'ancienne, au lieu de rester l'apanage des apologistes parisiens, passe progressivement à ceux de tous les pays. Cette substitution est d'ailleurs appelée par la diffusion croissante des idées de Jurieu, par la naissance de la *Branch Church Theory* et des divers mouvements œcuménistes, auxquels elle réplique plus directement et plus adéquatement que la notion ancienne.

Au cours des XIXe et XXe siècles, la notion récente d'unité, — celle de l'école française du XVIIIe siècle, — est adoptée par les professeurs de l'université grégorienne, tels Perrone, Cercia, Billot et de Guibert[1], ainsi que par C. De Blieck, docteur en théologie de Louvain, dans sa dissertation doctorale *De unitate Ecclesiae catholicae* [2] : d'après ces différents auteurs, l'Église est une, parce qu'elle accepte toute la foi et constitue une communion unique, grâce à la papauté. Quand elle n'est pas substituée

[1] Voir J. PERRONE, *De Ecclesia et de Romano Pontifice* (*1842*), p. 89-93 ; R. CERCIA, *De Ecclesia vera Christi* (*1848*), p. 222-229 et 301 ; L. BILLOT, *De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 153-171 ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 83-85. Dans la même ligne, voir V. GATTI, *De Ecclesia* (*1867*), p. 453-454 ; L. DE SAN, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 84-87 ; J. BOUSQUET, *L'unité de l'Église et le schisme grec* (*1913*), p. 13 ; C. PESCH, *De Ecclesia Christi* (*1913*), p. 164-167 ; J. BAINVEL, *De Ecclesia Christi* (*1925*), p. 49-51 ; G. VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia* (*1904*), p. 108-111.

[2] *De unitate Ecclesiae catholicae* (*1847*).

à l'ancienne, elle en rapproche de quelque manière l'idée de communion. Certains, à l'exemple de G. Antoine, expliquent que l'Église constitue une seule communion, par le triple lien de la foi, des sacrements et des pasteurs [1]. D'autres exposent une triple unité dans la foi, dans les sacrements et dans la communion, ce dernier vocable obtenant la préférence sur celui de hiérarchie [2]. Beaucoup accordent à cette idée un intérêt et une importance qui, mieux encore que la structure des schèmes doctrinaux, témoignent de la faveur qu'on se plaît à lui reconnaître [3]. Enfin, le *schema* de la *Constitution dogmatique « De Ecclesia Christi »* la scelle de son autorité ; l'unité de l'Église visible, y est-il déclaré, est formée par l'unicité de communion et l'identité de foi [4]. Le contexte de ce passage et les raisons qui en justifient la teneur permettent de croire que l'auteur du *schema* entend, par identité de foi, la croyance à la totalité d'une même foi. Ce *schema* est conçu en effet en opposition directe aux deux Églises, visible et invisible, des protestants, à la communion des sectes chrétiennes que défendaient les anglicans et les promoteurs de la *Branch Church Theory*, enfin, aux « fondamentalistes » et aux latitudinaristes dont Jurieu est, par excellence, le représentant [5]. Ceci nous conduit à l'exa-

---

[1] J. S. von Drey, *Die Apologetik*, t. III (*1847*), p. 319-320 ; F. J. Ledoux, *De Ecclesia Christi* (*1883*), p. 56-57 ; G. Wilmers, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 506-509 ; M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia* (*1918*), t. II, p. 34-35 ; R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 167.

[2] F. Liebermann, *Demonstratio catholica* (*1821*), p. 265 ; F. X. Schouppe, *De Ecclesia Christi* (*1862*), p. 179-180 ; C. Pesch, *Institutiones theologicae* (*1894*), t. I, p. 241, 250-251 ; C. Gutberlet, *Von der katholischen Religion* (*1894*), p. 69-70 ; F. Segna, *De Ecclesiae Christi constitutione et regimine* (*1900*), p. 135-138 ; J. Naulaerts, *De Ecclesia Christi tractatus apologeticus* (*1913*), p. 294-295 ; E. Dorsch, *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 468-469, 560 ; R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 168-169.

[3] La remarque suivante, du professeur louvaniste F. J. Ledoux (*Demonstratio catholica* (*1883*), p. 57), rend bien la pensée de la généralité des apologistes: « Unitas communionis respicit unionem membrorum inter se, et dicit mutuam conspirationem omnium sociorum ad eundem finem, per eadem media, sub directione unius ejusdem regiminis : ex qua unione resultat ut idipsum invicem sentientes, pacis vinculo unitatem custodiant. Quapropter plures theologi nomine *unitatis communionis* intelligunt unitatem in fide, regimine et cultu ; et profecto, ex hac triplici unitate, vel ex hoc triplici vinculo conflatur unitas, unio, seu communio Ecclesiae. Alii vero theologi unitatem fidei distinguunt ab unitate communionis quae jam ex directione unius ejusdem regiminis sacri dimanat. Huic distinctioni adhaeret Concilium vaticanum in Const. Dogm. de Ecclesia ».

[4] Cfr Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. LI, c. 541. Voir aussi le canon qui correspond à ce texte, *ibid.*, c. 551.

[5] *O. c.*, t. LI, c. 564-566, 623.

men des raisons qui ont provoqué la substitution de la notion nouvelle d'unité à la notion ancienne.

Ce progrès de la notion nouvelle d'unité est dû d'abord à la place accordée dans l'apologétique à la réfutation de la théorie de P. Jurieu, et spécialement de la doctrine des articles fondamentaux, plus qu'au souci de polémique des auteurs. Ceux-ci, en effet, dans l'ensemble, se sont attaqués à cette théorie un siècle environ après l'apparition du *Vray système de l'Église*, et uniquement, semble-t-il, sous l'influence des ouvrages catholiques marquants qui s'en étaient occupés avant eux.

De plus, durant la période qui nous intéresse ici, la question toujours pendante de l'union des Églises met l'idée de communion en un relief nouveau. A l'aube du XIX[e] siècle déjà, un mouvement de réunion prend forme, dont les effets sont toujours tangibles. L'idée de *Corporate Reunion* et de *Branch Church Theory* lancée par J. H. Newman, E. Pusey et W. Palmer, malgré son inflexion vers les positions catholiques, a des points de tangence avec le système de Jurieu [1]. Renonçant à inclure dans l'Église universelle

[1] Cfr J. H. NEWMAN, *The via media*, 2 vol., Londres, 1891 ; W. PALMER, *Treatise on the Church of Christ*, t. I, p. 46-131. Cet ouvrage est un traité systématique qui s'adresse aux étudiants en théologie. Dans son chapitre sur l'unité de communion, Palmer défend une thèse qu'il énonce comme suit: «There is not promise that external communion shall never be interrupted in the Catholic Church » (*o. c.*, p. 46) ; il la développe p. 80-86, et montre que la division, non la séparation, a existé dans l'Église à la mort de S. Chrysostome, au temps d'Acace, à l'époque du schisme d'Occident ; il affirme enfin que la théorie du schisme et de l'excommunication des théologiens romains, — il cite Tournély, Bailly, de La Hogue,— s'accommode très bien d'une rupture temporaire de la communion. Les apolologistes catholiques admettent en effet que certains obscurcissements peuvent voiler durant quelque temps l'unité de l'Église, comme ce fut le cas de 1379 à 1414, et les protestants reprennent ce même principe, mais en en élargissant l'application en faveur de la division de l'Église depuis la Réforme. Palmer raisonne d'une manière analogue pour ce qui regarde l'unité de la foi. Si l'adhésion à toute la révélation est nécessaire en principe, il est, dit-il, des erreurs qui ne sont pas des hérésies, et il se peut même que l'adhésion à toute la foi ne soit pas actuellement parfaite de la part de quelques Églises qui auraient temporairement certaines difficultés à admettre telle ou telle doctrine. « Although it is absolutely the duty of all Christians to receive the whole truth revealed, écrit-il,... and to desire most earnstly a perfect union and concord amongst the brethren in all matters of religion ; still there is no promise that the Catholic Church shall at all times be, *in fact*, perfectly agreeed in all the articles of Revelation » (*o. c.*, p. 111). L'unité actuelle de la foi ne peut donc constituer un signe de la vraie Église. Dans le même sens, voir encore l'ouvrage de E. PUSEY, dont le titre même est fort suggestif: *The Church of England, a portion of Christ's one Holy Catholic Church, and a means of restoring visible Unity. An Eirênicon.* Londres, 1865.

toutes les communions qui adhèrent à un minimum d'articles fondamentaux, ces théologiens anglicans, comme les catholiques, fondent l'unité de l'Église sur l'acceptation de toute la doctrine et sur l'unité parfaite de communion. Mais ils admettent en même temps, — et là se trouve le foyer de leurs erreurs, — que certaines circonstances passagères peuvent rompre temporairement la parfaite unité. C'est ainsi que, depuis la Réforme, l'Église universelle aurait comporté trois communions légitimes : les anglicans, les orthodoxes et les romains, au lieu d'être encore unifiée rigoureusement comme elle l'avait été au moyen âge. Cette position doctrinale appelle, de la part des catholiques, une défense de l'unicité de communion, et même de l'unicité permanente : on aurait pu l'attendre de la part des auteurs qui critiquent la *Branch Church Theory* [1]. En général, il semble que la preuve de l'unité de gouvernement leur paraît suffisante à servir également de réplique aux idées de Jurieu et à celles des anglo-catholiques [2]. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, que beaucoup d'apologistes aient jamais eu dans les mains la *Via media* de Newman, ou l'*Eirênicon* de Pusey, ni même le traité systématique *On the Church of Christ* de Palmer [3].

A côté du mouvement de *Corporate Reunion*, une tendance plus universellement répandue, mais aussi beaucoup plus vague, et connue sous le nom d'œcuménisme ou de panchristianisme, apparaît au déclin du XIXe siècle, pour croître toujours plus durant le XXe. Ce mouvement, lui aussi, reconnaît explicitement que l'unité est nécessaire à l'Église véritable. Mais cette unité se réduisant à un minimum de foi, et même à la seule appellation de christianisme, elle trouve toute sa consistance dans l'esprit de

---

[1] Sur des précurseurs de ce mouvement, lire P. E. MORE ET F. L. CROSS, *Anglicanism. The thougt and practice of the Church of England, illustrated from the religious literature of the seventeenth century*, Londres, 1935. Pour la période actuelle, voir la tendance œcuméniste dans A. C. HEADLAM, *The Doctrine of the Church and Christian Reunion*, Londres, 1920 ; le courant anglo-catholique libéral chez W. LOCK, *The Church* (dans C. GORE, *Lux mundi*, Londres, 1909, p. 267-295 ; la 1re édition est de 1889), ainsi que chez N. P. WILLIAMS, *The Theology of the Catholic Revival* (dans *Nothern Catholicism*, Londres, 1933).

[2] G. WILMERS a quelques pages sur le caractère perpétuel de l'unité de communion *(De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 518-521).

[3] Voir, par exemple, l'argumentation de L. BILLOT (*De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 154-155). *Unitas regiminis* se dit par opposition directe à la pluralité de gouvernements, atteignant ainsi la pluralité de communions distinctes.

charité et d'union qui anime les promoteurs du mouvement [1]. Contre ces tendances panchrétiennes, l'encyclique *Mortalium animos* écrit, en janvier 1928 : « que les tenants du panchristianisme aient les plus nobles intentions de faire régner la charité entre tous les chrétiens, nous ne le nierons pas ; mais nous nous demandons s'il est admissible que la charité tourne au détriment de la foi [2]. » Ces mots font écho à ceux de Léon XIII : « Comment une charité parfaite pourrait-elle cimenter les cœurs, si la foi ne met l'unité dans les esprits », que l'encyclique *Praeclara gratulationis,* au cours de juin 1894, adressait *principibus populisque universis* [3].

Entre la tendance représentée par la *Corporate Reunion,* assez rigide puisque la division qu'elle accepte est regardée comme accidentelle et temporaire, et la tendance panchrétienne *Life and Work,* qui se contente pratiquement de l'unité de tous les chrétiens dans la charité, il existe une gamme de théories intermédiaires. Telle par exemple, celle du *catholicisme non-romain* que M. Visser 't Hooft appelle « troisième forme du christianisme, peut-être même... confession définie, qui sera distincte aussi bien du catholicisme romain que du protestantisme, et qui aura son message et son esprit propres [4] ». Ce catholicisme non-romain cherche une moyenne théorique à laquelle les grandes confessions chrétiennes, — romaine, anglicane, orthodoxe et vieille-catholique, — pourraient se conformer un jour, réalisant du même coup une unité, peut-être même une communion unique. Malgré leur diversité, ces mouvements ecclésiologiques sont marqués d'une triple caractéristique : ils admettent l'existence de plusieurs groupements chrétiens véritables, dont l'ensemble forme l'Église catholique ; ils réduisent dans une mesure variable l'objet de la foi, auxquels les fidèles sont tenus d'adhérer ; enfin, ils refusent de reconnaître l'autorité unificatrice et centralisatrice du pontife romain. A ces caractéristiques, la notion nouvelle d'unité répond directement et adéquatement.

---

[1] Voir, pour la documentation, G. K. A. Bell, *Documents on christian Unity,* Londres, ainsi que les bibliographies des revues *Eine heilige Kirche, Œcumenica* et *Irénikon.* Sur la conception catholique de l'œcuménisme, lire M. J. Congar, *Principes d'un « œcuménisme » catholique (Unam sanctam,* n. 1), 1937.

[2] Trad. L. Picard, dans *Les grands documents pontificaux,* VI, Louvain, 1928, p. 9.

[3] Cfr *Actes de Léon XIII,* t. IV, p. 82-95.

[4] *Le catholicisme non-romain* (Cahiers de *Foi et vie*), p. 81.

* * *

Dire que le centre de rayonnement des doctrines ecclésiologiques se déplace de Paris à Rome, c'est donner immédiatement la réponse à la question, que nous posons une nouvelle fois, de la place qu'occupe la primauté romaine dans la notion d'unité. Successeurs des apologistes de Paris, qui reconnaissaient le rôle unificateur de la papauté, ceux de Rome et ceux des autres centres théologiques abondent en leur sens, autant que faire se peut. Pas tous, cependant, car certains auteurs exigent qu'on élimine l'idée de romanité de la note d'unité : de cette tendance, le P. de la Brière et J. V. Bainvel semblent être les grands protagonistes [1]. Sans méconnaître qu'il soit possible de prouver l'autorité doctrinale de l'Église romaine par la primauté de Pierre et de ses successeurs, le P. de la Brière trouve inopportun l'insertion de l'idée de *romanité* dans la preuve des notes, parce que, estime-t-il, cette idée heurte la bonne volonté des non-catholiques. Aussi, conclut-il, « discutant le problème des notes, nous nous gardons d'y introduire une « note » de romanité, ou encore d'introduire l'élément de romanité dans le concept initial de l'*unité*, de la *catholicité*, de l'*apostolicité* »; car à cette condition seulement, la discussion pourra être « possible et fructueuse [2] ». « Praescindendum est ab hoc primatu, repète en écho J. V. Bainvel, nisi velis totam quaestionem de notis ad inanem lusum reducere [3]. » Les deux jésuites français ne se bornent pas à des remarques négatives. Ils maintiennent dans la note d'unité l'idée d'adhésion à un principe d'accord doctrinal, à un magistère ; le P. de la Brière réduit même l'unité à ce principe, — *la ratio accommodata* de Grégoire de Valence, — puisqu'il la définit : « la subordination de tous les fidèles à une même juridiction spirituelle et à un même magistère enseignant [4] ». Comme leurs devanciers gallicans, mais pour un autre motif, les apologistes français sont une nouvelle fois amenés à arrêter la transformation de la *nota unitatis* en *nota romanitatis*.

Au XXe siècle, la notion récente représente le degré *maximum* de l'évolution de la note d'unité ; elle exprime, rappelons-le en

---

[1] Y. de la Brière, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, 1268-1301; J. V. Bainvel, *De Ecclesia Christi* (*1925*), p. 46-47.

[2] *A. c.*, c. 1278-1279.

[3] *O. c.*, p. 46-47.

[4] *A. c.*, c. 1284-1285.

passant, l'unicité de communion, l'acceptation de la foi catholique dans son entièreté, et la primauté du pape. Ce dernier élément, qui n'était qu'impliqué dans l'unité telle que l'école française l'avait définie, est mieux dégagé dans l'ecclésiologie des apologistes romains. Seuls quelques théologiens, dépendant de deux jésuites français, l'écartent comme inopportun. Mais en raisonnant de la sorte, ils sont conduits à classer l'unité parmi les notes négatives. Cette solution semble insinuer que l'unité actuelle n'est pas, par elle-même, un critère décisif de vérité, — une note positive, — et que c'est à des éléments surajoutés à sa notion qu'elle doit de l'être et de la rester. Tel est le dernier problème que nous voudrions élucider.

§ 3. *L'unité, note positive de l'Église*

L'histoire de la note d'unité, de Tournély à nos jours, révèle, outre la prédominance croissante de la notion nouvelle d'unité, l'existence de certains courants de pensée qui, en un sens, doivent nous intéresser plus encore, parce qu'ils conduisent à mettre en doute son caractère de note, et surtout sa valeur de critère positif de l'Église véritable.

Une note, par définition, est un critère de vérité qui tire sa notion de l'Écriture ou des ouvrages des Pères : c'est en cela que la *via notarum* traditionnelle se distingue de la preuve empirique du cardinal Dechamps. Or, la notion d'unité, — chez certains auteurs du moins, — dépend assez peu des écrits de l'antiquité ; si les théologiens parviennent toujours à lui donner pour fondement quelque texte scripturaire ou patristique, son évolution même, — nous avons pu le constater à loisir, — est commandée surtout par les circonstances et le cours de la polémique. A la fin du XIXe siècle encore, plusieurs apologistes ne se soucient même plus des sources véritables de leur doctrine. Pour définir l'unité de communion, ils se réfèrent avec prédilection à la notion philosophique de société ; ils commencent leur *De Ecclesia* par des considérations sur la société en général, sur ses nécessités et ses propriétés, si bien que les notes de l'Église apparaissaient au terme d'un sorite, et non en suite d'une étude des promesses faites par le Christ [1]. Ainsi, en confondant les méthodes et en

[1] Voir, par exemple, F. PILGRAM, *Physiologie de l'Église ou études sur les lois*

amalgamant les notions, ils minent la valeur de critère que possède la note d'unité. Celle-ci, en outre, n'a de sens que si elle permet de discerner la vraie Église. Or, à la fin du XVIe siècle déjà, quelques apologistes catholiques ont émis des doutes sur la valeur probante de l'unité de fait, que revendiquaient toutes les communions chrétiennes, et favorisé en conséquence l'unité de droit, — c'est-à-dire, le principe d'unité, ou concrètement, la papauté [1], — jusqu'à la réduire presque à la *via primatus*.

Pour remédier à la faiblesse native de la note et pour lui assurer une efficacité décisive, les apologistes se voient obligés de lui adjoindre un élément hétérogène.

L'unité est note positive, expliquent-ils, si elle s'accompagne d'universalité ou d'apostolicité ; on a déjà indiqué, en faisant l'histoire de la notion de note, que les théologiens qui avaient voulu faire de chacune des marques un argument valable par lui-même, avaient été rapidement obligés de revenir au groupe des notes comme tel, ce qu'ils firent de façon détournée, en affirmant que chacune des notes constituait une preuve positive, à condition d'être considérée *in concreto*, c'est-à-dire, avec une ou deux autres[2]. Parfois ,ils définissent l'unité *in concreto* : concordance parfaite, persistante et universelle de la doctrine et des institutions ecclésiastiques, unité telle que seule une intervention de la Providence peut l'expliquer. Nous voilà à l'unité considérée comme miracle moral [3]. Depuis le concile du Vatican, cette interpré-

---

constitutives de l'Église (*1860*), qui construit son traité sur la base de la philosophie hégélienne ; C. GUTBERLET, *Von der katholischen Religion* (*1894*), p. 3-14 ; G. WILMERS, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 1-19.

[1] Voir p. 163–165.

[2] G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 202 A ; B. SCHMIER, *De Ecclesia militante et de fide* (*1737*), p. 17 B; L. E. DE LA HOGUE, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 45 ; A. MARTINET, *Demonstratio religionis et Ecclesiae catholicae* (*1859*), p. 519 ; L. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi* (*1873*), p. 289-290, qui estime la note d'unité suffisante, à son époque, mais seulement *per accidens* ; G. WILMERS, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 516-517 ; I. OTTIGER, *De Ecclesia Christi* (*1911*), p. 518 ; G. VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia* (*1904*), p. 134 ; Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1288 ; A. STRAUB, *De Ecclesia Christi* (*1912*), p. 844 ; E. DORSCH, *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 549-551 ; M. D'HERBIGNY, *Theologia de Ecclesia* t. II (*1918*), p. 38 ; J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi* (*1925*), p. 54-55 ; H. DIECKMANN, *De Ecclesia tractatus historico-dogmaticus* (*1925*), t. II, p. 509-510 ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 109.

[3] Voir, par exemple, chez A. MARTINET, *o. c.*, p. 519 ; G. WILMERS, *o. c.*, p. 516-517 ; G. VAN NOORT, *o. c.*, p. 134 ; M. D'HERBIGNY, *o. c.*, p. 38.

tation tend à se substituer à la précédente [1]. L'unité est positive, dit-on encore, parce qu'elle inclut l'idée de primauté [2]. Cette inclusion ne faisait aucune difficulté aux polémistes du XVIe siècle, parce qu'ils ne se mettaient guère en peine de dissocier adéquatement la *via primatus* de la *via notarum*. Mais depuis que ce clivage a eu lieu en principe, les apologistes estiment nécessaire de savoir si le recours à la papauté unificatrice est bien du domaine de la *nota unitatis*. Bellarmin, on s'en souvient, avait déclaré expressément qu'il ressortit à la *via primatus*. Des travaux des auteurs des XIXe et XXe siècles il nous semble légitime de conclure qu'ils ont tendance à fonder le caractère positif de la note d'unité sur des éléments qui ne relèvent pas formellement de la *nota unitatis*, ni même de la *via notarum*. Si l'on se rappelle, en outre, que c'est la note positive qui importe avant tout dans le traité de l'Église, puisque c'est elle seule qui constitue un critère certain, permanent et absolu de vérité, on ne s'étonnera pas de nous entendre parler de la faiblesse native de la note d'unité.

Cette faiblesse n'en est pas moins un problème. Pourquoi cette même note avait-elle pu satisfaire les polémistes de l'époque de la Réforme, alors qu'elle est reléguée aujourd'hui au rang de note négative par plusieurs ? Le motif en est, nous semble-t-il, que les catholiques du XXe siècle reconnaissent aux Églises dissidentes une certaine unité. Ils ne parlent plus des non-romains comme d'une multitude de sectes disparates et confuses qui grouillent dans la synagogue de Satan. Ils s'adressent notamment à des communions importantes, comme les Églises d'Orient, les anglo-catholiques, les vieux-catholiques : groupements chrétiens schismatiques sans doute, à l'égal des plus obscures sectes luthériennes ou évangéliques, mais qui se rapprochent assez de la communion catholique pour que le pape Léon XIII lui-même

[1] Voir la première partie, p. 76-80 et aussi Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1297-1299.

[2] Ainsi, G. PICHLER, *o. c.*, p. 202 A ; C. SARDAGNA, *Theologia dogmatico-polemica* (*1770*), t. II, p. 326-327 ; C. DE LA LUZERNE, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. I, p. 343 ; B. TEPE, *De vera religione, de Ecclesia Christi* (*1894*), p. 325-326 ; L. BILLOT, *De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 172-173 ; J. V. BAINVEL, *o. c.*, p. 54 ; J. DE GUIBERT, *o. c.*, p. 111. Il est d'ailleurs difficile de discerner le rôle joué par l'idée de primauté papale dans les travaux de la plupart des apologistes, car ils donnent une valeur positive à la note d'unité considérée dans son ensemble, et donc incluant l'idée de primauté.

ait pu écrire : « Entre elles (les Églises d'Orient) et nous, la ligne de démarcation n'est pas très accentuée. Bien plus, à part quelques points, l'accord sur le reste est si complet, que, souvent, pour l'apologie de la foi catholique, nous empruntons des autorités et des raisons aux doctrines, aux mœurs, aux rites des Églises orientales. Le point capital de la dissidence, c'est la primauté du pontife romain [1] ». Ce que le pape affirme des orthodoxes, il aurait pu le dire des anglo-catholiques, et plus encore des vieux-catholiques. On comprend dès lors l'embarras des apologistes lorsqu'il leur faut définir une note positive d'unité, et on ne s'étonne plus de les voir transformer cette notion au cours des siècles, jusqu'à la ramener finalement à l'idée de primauté romaine [2], ou au miracle moral que constitue le catholicisme [3].

Pour illustrer ces considérations, il semble qu'on ne peut mieux faire que de rappeler comment le problème de la note d'unité s'est présenté au début du XXe siècle à L. De San, professeur au Collège théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain [4]. Il est certain, déclare cet auteur, que l'unité de foi et de gouvernement est une note de l'Église, mais est-elle une note positive ? Sans doute, Stapleton, Bellarmin et Perrone l'admettent, pour ce motif qu'elle a été promise par le Christ (Jo. XVII, 20-23), reconnue par les Pères et qu'elle ne s'explique que par une intervention divine. Mais encore reste-t-il à déterminer de quelle unité de foi et de gouvernement il s'agit. Le premier mouvement de De San est d'interroger les Écritures. Mais comment, avoue-t-il, y découvrir une notion de l'unité précise au point qu'elle puisse servir de

[1] Voir l'encyclique *Praeclara gratulationis* (*1894*), p. 87-89.

[2] Voir, comme types représentatifs de cette tendance, C. MAZZELLA, *De Religione et Ecclesia* (*1880*), p. 647 : la preuve par la primauté du souverain pontife suffit, assure le jésuite romain, parce que le pape est le représentant par excellence de l'apostolicité, il est le principe de l'unité et, par là, la source de la catholicité formelle ; A. STRAUB, *De Ecclesia Christi* (*1912*), p. 861-862, pour qui le siège de Pierre est même le fondement de la sainteté, en ce sens qu'il garde la foi véritable et tous les moyens de sanctification ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 111.

[3] On pourrait citer aussi la manière propre à plusieurs dominicains depuis le XVIIIe siècle ; ils considèrent que les notes comportent les propriétés essentielles de l'Église et leur extériorisation. En ce cas, chaque note est positive, nécessairement. Ces idées ont été une des causes de la polémique qui a opposé P. Schultes au P. Spáčil. Pour ce qui est de l'affirmation proposée ici, on s'en référera à l'article de R. M. SCHULTES, *Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, dans *Divus Thomas*, p. 57-89.

[4] *Tractatus de Ecclesia et de Romano Pontifice* (*1906*), p .96-101.

critère de discrimination incontesté entre les communions chrétiennes — car c'est bien là le propre d'une note positive ? Admettons même que nous l'y découvrions, la question du caractère positif de la note resterait entière, puisque cette unité, telle qu'elle est définie, existe ou a existé dans certaines communions grecques ou orientales. Pour rendre la notion d'unité propre à la vraie Église, deux interprétations avaient déjà été proposées auparavant. De San les rappelle en ces termes. Certains, dit-il, ont choisi comme marque l'unité que l'Église possède, non de fait, mais en droit ; c'est l'autorité légitime reconnue partout et depuis toujours; ils ont été guidés par la conviction que les non-catholiques ne pourraient jamais jouir que d'une unité obtenue accidentellement et par un pouvoir illégitime, et dès lors temporaire et locale. A cette réponse, De San reproche de détourner la difficulté, en faisant appel à l'apostolicité et à la catholicité, ce qui a le double inconvénient de reconnaître la caducité de la note d'unité et d'en réserver la constatation aux seuls *docti* ; l'unité reste donc purement négative. D'autres, poursuit De San, font appel à l'unité *in concreto* : seul un principe surnaturel a pu triompher des dangers qui ont menacé l'unité ecclésiastique au cours des siècles, expliquent-ils. En ce cas, répond De San, il ne s'agit plus de la seule note d'unité ; on lui annexe la catholicité, ce qui exige une étude des faits que seuls les doctes peuvent mener à bonne fin. S'il avait écrit en 1937, il aurait pu ajouter que les auteurs font aussi de la note d'unité un miracle moral. Il vaut donc mieux, conclut-il, avec Sardagna, de dire que l'unité considérée isolément, est une note négative.

Si elle est, par elle-même, négative ; s'il faut lui maintenir sa valeur de critère positif, en lui adjoignant d'autres notes, en la transformant en miracle moral ou en y incluant la primauté romaine, la note d'unité s'affirme assez inutile [1].

* * *

Les apologistes de l'époque moderne ont transformé lentement la notion d'unité. Après avoir insisté pendant le XVI[e] siècle sur l'identité de la foi actuelle garantie par un principe d'unité :

---

[1] On pourrait croire que le recours aux autres notes pour constituer l'unité positive laisse intacte la valeur de l'ensemble des notes. Mais cet ensemble fait précisément figure de preuve, parce qu'il constitue un miracle moral. Nous avons signalé ce glissement en étudiant la méthode de la *via notarum*.

le pape, ils sont remontés bientôt à la source de l'unité, à l'unité de droit ; les opinions respectives de N. Herborn et de Grégoire de Valence symbolisent assez bien ce passage. Depuis la fin du XVIIe siècle, la théorie de Jurieu a commandé, non seulement l'ecclésiologie des réformés, mais celle des catholiques romains ; au schème qui comportait l'unité de fait et l'unité de droit, — la notion ancienne d'unité, — le thème de l'unicité de communion et de la totalité de la foi, — la notion nouvelle d'unité, — s'est substitué progressivement.

L'idée de papauté est généralement incluse dans la note d'unité. Pourtant, les apologistes ont eu des raisons sérieuses de l'en écarter. L'idée plus générale d'un magistère suffisait, comme l'a montré Grégoire de Valence. Le gallicanisme du XVIIe siècle avait eu avantage à supprimer l'inférence, déclarée inutile, de l'idée de hiérarchie ecclésiastique à celle de papauté. Au XVIIIe, Pozzollo avait tablé sur les contradictions internes des doctrines protestantes, pour établir la fausseté de celles-ci et l'on peut croire que, dans une période de rationalisme, ce genre d'argumentation aurait eu plus de prise que le recours au souverain pontife. En même temps, la dissociation de la *via primatus* de la *via notarum* s'était opérée, ce qui aurait pu justifier aussi l'isolement de l'idée de primauté. Au XXe siècle enfin, les PP. de la Brière et Bainvel reconnaissent qu'inclure l'élément de romanité dans la note d'unité est une erreur qui rend la polémique illusoire. Malgré ces nombreux ferments dont un seul aurait suffi en d'autres occasions, le cours général des idées n'a pas évolué : l'idée de primauté est toujours restée un élément essentiel de la note d'unité.

Cette persistance à maintenir l'idée de romanité dans la note d'unité est due probablement au souci qu'ont eu les polémistes de faire de l'unité une note positive de l'Église. Au cours des siècles, en effet, l'efficacité de l'unité n'a pas toujours été assurée par les mêmes méthodes. Les apologistes de la Réforme, lorsqu'ils faisaient le tableau de la confusion doctrinale des non-romains ; Grégoire de Valence, en défendant l'unité de droit ; Nicole, Bossuet et Tournély, quand ils prouvaient que l'Église est une communion unique adhérant à toute la doctrine révélée, ont certes cru argumenter de façon décisive contre les chrétiens dissidents. Mais lorsque les apologistes se mirent à considérer la note d'unité, abstraction faite de l'idée de primauté romaine

lorsqu'ils l'eurent privée de l'appui du miracle, qu'ils avaient réservé au traité *De vera religione* ; lorsqu'ils l'eurent isolée de la catholicité et de l'apostolicité, dont ils avaient fait des notes tout à fait distinctes ; lorsque, enfin, ils eurent cessé de prouver strictement son intime relation avec la promesse du Christ, ils durent conclure que l'unité n'était qu'une note négative. Pour en faire une note positive, ils ont été obligés de réagir contre la systématisation de la *via notarum*. Ils lièrent à nouveau l'idée de primauté à celle d'unité ; ils la considérèrent, avec le concile du Vatican, sous l'angle du merveilleux ; ils lui juxtaposèrent la catholicité et l'apostolicité, sous la forme d'unité concrète ; enfin, ils lui assurèrent un rapport essentiel et permanent avec l'Église, mais par le moyen des propriétés essentielles. Et lorsque, finalement, ils se virent en présence de communions chrétiennes si proches de leur Église qu'ils ne pouvaient discuter aisément avec elles sur le terrain de l'unité, plusieurs ne se sont pas fait faute de passer immédiatement à la *via primatus*, ou d'indiquer au moins que c'est à elle qu'aboutit en définitive la note positive d'unité.

CHAPITRE III

La note de catholicité

L'idée de l'universalisme chrétien est fort agissante au XXe siècle. Elle donne une impulsion toujours renouvelée à l'apostolat missionnaire ; elle anime le mouvement de réunion des Églises ; les communions séparées elles-mêmes, en travaillant à réaliser un œcuménisme ou un catholicisme non-romain, lui donnent un témoignage d'authenticité chrétienne [1]. Sans faire la théorie des mouvements universalistes actuels, l'histoire de la note de catholicité permettra au moins de les situer dans l'ensemble de l'ecclésiologie et, par là, d'en mieux comprendre la signification.

Peu de travaux abordent l'étude de la note de catholicité à l'époque moderne. Un concours organisé en 1871 par la faculté de théologie de Wurzbourg semblait devoir combler cette lacune : il avait en effet pour objet : *la notion de catholicité. Étude d'histoire des dogmes.* A cette occasion, deux études virent le jour. La première, de A. Göpfert, est scolastique et dispose son riche matériel selon un ordre logique ; l'histoire de la note de catholicité comporte une vingtaine de pages, dont la plus grosse partie est faite de citations patristiques [2]. Dans la seconde, R. Söder, le lauréat, aborde le problème en historien d'abord, puis en dogmaticien ; malheureusement, le chapitre consacré à la catholicité à la période moderne est peu fourni : l'auteur se contente de juxtaposer, suivant l'ordre chronologique, les opinions de quelques grands apologistes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles [3].

---

[1] Voir, par exemple, V. A. Visser 't Hooft, *Le catholicisme non-romain* (*Cahiers de Foi et vie*), Paris, 1933; les nombreuses revues non-romaines qui sont nées au XXe siècle, et en particulier *Eine heilige Kirche*, organe actuel de la Haute Église allemande.

[2] *Die Katholizität der Kirche. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Wurzbourg, 1876. Sur la note de catholicité, voir *o. c.*, p. 86-108.

[3] *Der Begriff der Katholizität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschicht-*

Les études qui ont paru plus récemment décrivent de courts moments de l'histoire de la notion [1], ou sont des témoignages de l'intérêt que lui portent les chrétiens du XXe siècle [2]. Nous avons nous-même publié un article intitulé *La notion de catholicité de l'Église dans la théologie moderne;* mais cette enquête s'arrêtait au XIXe siècle [3].

Au cours de ce chapitre, il sera parfois question de catholicité *quantitative* et de catholicité *qualitative* ; comme l'idée de catholicité a évolué au cours des siècles, il nous est impossible de lui attribuer cette terminologie dans sa signification la plus stricte. Par catholicité quantitative, nous voudrions uniquement signifier une notion de l'universalité où les éléments d'ordre quantitatif, — le lieu, le nombre, le temps, — ont une place nettement prédominante, voire exclusive ; cette notion pourra prendre trois formes : l'universalité de lieu ou spatiale (diffusion dans l'espace), l'universalité de personnes ou numérique (expansion parmi tous les hommes) et l'universalité de temps (antiquité ou, aussi, durée ininterrompue). L'expression *catholicité qualitative* recouvrira plutôt une idée d'universalité qui, tout en se distinguant nettement de la catholicité quantitative, n'est cependant guère définie de manière positive ; elle suggère des points de vue du genre de ceux-ci : trancendance sur tous les particularismes, capacité d'adaptation à tout et à tous.

---

lichen Entwicklung, Wurzbourg, 1881. Sur la note de catholicité dans la théologie catholique à l'époque moderne, voir *o. c.*, p. 166-174.

[1] Par exemple : A. SALOMON, *La catholicité du monde chrétien d'après la correspondance inédite du comte Louis de Zinzendorf avec le cardinal de Noailles (1719-1728)* (*Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, n° 17), Paris, 1929 ; J. T. MACNEILL, *Unitive Protestantism*, New-York, 1930, qui essaie de retrouver l'idée d'une catholicité visible dans l'œuvre des grands réformateurs; S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, qui résume l'idée de catholicité selon Hosius, p. 120-124.

[2] Voir, par exemple : A. DE POULPIQUET, *La notion de catholicité* (*Questions théologiques*), Paris, 1910, qui reprend et développe un article paru sous le même titre dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. III (1909), p. 17-36 ; *Catholicité*, n° spécial de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XVII (1928), qui contient plusieurs articles : P. BATIFFOL, *Unité de communion et communauté de foi;* J. D. LABRUNIE, *Les principes de la catholicité d'après saint Thomas* ; J. T. DELOS, *L'internationalisme* ; E. B. ALLO, *Orient et Occident* ; J. SCHMIDLIN, *Catholicité et apostolat missionnaire* ; A. D. SERTILLANGES, *Humanité et catholicité* ; voir enfin, *Katholizität*, n° spécial de *Eine heilige Kirche*, janvier-février 1936.

[3] Cfr ETL, t. XIII (1936), p. 5-73.

L'histoire de la note sera présentée selon les cadres de la controverse antiprotestante ; d'abord, au premier siècle de la Réforme ; puis, durant la polémique anticalviniste de France ; enfin, dans l'apologétique scolastique et durant le renouveau ecclésiologique des XIX[e] et XX[e] siècles. Alors qu'elle avait comporté, à l'aube de la Réforme, la triple universalité de lieu, de personnes et de temps, la note de catholicité a été ramenée d'abord à l'universalité de lieu. Au XVI[e] siècle déjà, celle-ci avait joui, de par les discussions qu'elle engendrait, d'un certain relief, qui a été renforcé encore par le caractère patristique de la controverse anticalviniste du XVII[e] siècle ; la systématisation théologique entreprise par les théologiens de Paris aux XVIII[e] et XIX[e] siècles l'a fixée définitivement. Grâce à ceux-ci également, la catholicité de doctrine, que la polémique du XVII[e] siècle était sur le point de faire passer dans la notion d'universalité, a été insérée dans celle d'unité ; on a pu s'en rendre compte dans l'étude de cette dernière note. Réduite à l'universalité de lieu, la note de catholicité a été ensuite soumise à une critique serrée ; à cause de son contenu restreint, elle a été jugée inapte à servir, par elle-même, de critère positif. Diverses solutions ont été alors envisagées pour remédier à ce défaut ; l'une d'elles, la catholicité qualitative, retiendra spécialement notre attention.

Article premier

De Herborn a Suarez (1529-1613) : la notion de catholicité quantitative

Au siècle de la Réforme, la note de catholicité comporte avant tout l'universalité spatiale, qui est toujours doublée de l'universalité numérique, et de l'unité nécessaire à en assurer la consistance. La catholicité de temps n'apparaît qu'au milieu du XVI[e] siècle, et en ordre secondaire. Enfin, quelques allusions à la catholicité de doctrine sont perceptibles chez Suarez, qui entend par là la totalité de la foi : c'est déjà la notion de catholicité doctrinale qui sera reprise par les controversistes anticalvinistes du XVII[e] siècle. En parcourant les différentes étapes de la genèse de la note, nous rencontrerons pas mal d'idées et de difficultés qui reparaîtront au XIX[e] siècle ; c'est pourquoi nous rechercherons avec soin l'origine et les variations de ces idées

et nous soulignerons nettement le sens de la réponse qui a été faite aux difficultés ; ce faisant, nous touchons déjà les ressorts de l'évolution de la note au cours des siècles subséquents.

Par catholicité, les premiers adversaires de la Réforme entendent surtout et avant tout — et même, jusqu'au milieu du XVIe siècle, exclusivement [1], — la diffusion de l'Église à travers le monde [2]. Il n'en faudrait pas immédiatement conclure que la prédominance de l'universalité spatiale est nettement affirmée dès 1530 : les pages que les auteurs consacrent à la description des signes de l'Église sont trop rares pour qu'on puisse être assuré qu'elles contiennent certainement toute leur pensée. Et de fait, dès 1550, l'idée de catholicité de temps apparaît à son tour, dans les ouvrages systématiques ; mais elle ne ravit jamais à la catholicité de lieu une certaine prépondérance, qui est attestée d'ailleurs par l'importance des développements qui lui sont consacrés, et même par l'affirmation expresse des théologiens [3]. Cette prédominance n'a rien que de naturel, si l'on songe aux documents bibliques, patristiques ou théologiques que les premiers polé-

---

[1] J. FABER, *Malleus in haeresim lutheranam* (*1524*), fol. X B ; A. D'ALFELD, *Wijder den wittenbergischen Abgot M. Luther* (*1524*), p. 29 ; N. HERBORN, *Loci communes* (*1529*), p. 44 et *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. R iv *v* ; J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 523 ; A. DE CASTRO, *Adversus haereses* (*1534*), p. 153 ; M. VEHE, *Assertio quorumdam axiomatum* (*1535*), fol. sign. B_4 *r* ; A. PIGHI, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (*1538*), fol. 1 ; J. COCHLÉE, *De vera Christi Ecclesia* (*1541*), fol. sign. O_4 *r* ; J. HOFFMEISTER, *Loci communes* (*1546*), fol. 9 *r* ; C. CROCUS, *De vera Ecclesia* (*1548*), p. 31-33 ; J. GROPPER, *Institutio catholica* (*1550*), p. 16.

[2] P. A SOTO, *Assertio fidei catholicae* (*1552*), fol. 118 *r* ; J. VAN DEN BUNDERE, *Scutum fidei* (*1556*), p. 90 ; R. TAPPER, *De Ecclesiae unitate* (*1555*), p. 335 A ; J. VAN DER SLOOTEN, *De retinenda fide orthodoxa* (*1555*), fol. sign. h ij *v*-h iij *v* et *Adversus haereticos* (*1558*), fol. 13 *v*-14 *v* ; J. RUTLAND, *Loci communes* (*1559*), fol. 24 *r* ; C. CLINGE, *Loci communes* (*1559*), p. 175-176 ; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. F_4 *v*-G_2 *r* ; J. VAN RIET, *De religione sacrosancta* (*1563*), fol. sign. E_8 *rv* ; M. HELDING, *Catéchisme* (*1563*), fol. 7 *v*-8 *r* ; J. DU TILLET, *Du symbole des Apôtres* (*1566*), fol. sign. D_1 *v*; SIXTE DE SIENNE, *Bibliotheca sancta* (*1566*), p. 747, 748 ; J. TORRÈS, *Confessio augustiniana* (*1567*), fol. 24 *v*-25 *r* ; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*), fol. 18 *v*-23 *v*.

[3] Cette importance est affirmée expressément par J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 293 ; F. PANIGAROLA, *Lettioni supra dogmi* (*1584*), fol. 35; F. COSTER, *Enchiridion controversiarum praecipuarum* (*1585*), p. 88; T. BOZIO, *De signis Ecclesiae Dei* (*1591*), t. II, p. 309 ; T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo* (*1573*), p. 253 ; J. TORRÈS, *De Ecclesia et ordinationibus* (*1574*), p. 37 ; G. CASSANDRE, *In articulis controversis consultatio* (*1577*), p. 28.

mistes ont sous les yeux. L'Écriture leur offre une chaîne de prophéties messianiques universalistes, et un groupe de textes néotestamentaires qui proclament l'extension universelle du règne du Christ ; les Pères, surtout les Pères africains, leur fournissent en abondance des arguments qui sont établis sur le fait de la diffusion universelle de l'Église ; enfin, les commentaires médiévaux du symbole s'arrêtent à l'universalité spatiale exclusivement, quand ils esquissent une définition de la catholicité.

L'idée de catholicité de lieu est habituellement accompagnée de plusieurs notions qui en conditionnent la réalisation concrète. D'abord, elle fait corps avec l'universalité de personnes, en ce sens qu'il est impossible à l'Église romaine d'être en tout lieu sans avoir partout un nombre imposant de fidèles [1]. A cette universalité numérique se rattache l'idée des missions, que plusieurs touchent occasionnellement, surtout parce que les protestants la rejettent [2]. En outre, pour assurer une réelle consistance à l'universalité ainsi entendue, on la relie à l'unité, soit à l'unité de foi seulement, soit à la triple unité symbolique, liturgique et hiérarchique [3]. Toutes ces notions, remarquons-le, ne sont pas bien précisées ; il suffit aux apologistes qu'il y ait une certaine uni-

[1] Voir, entre autres, N. HERBORN, *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. R iv ; C. CROCUS, *o. c.*, p. 31-33 ; S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana* (*1553*), p. 31 ; ID., *De catholica Ecclesia* (*1553*), p. 591 ; J. VAN DER SLOOTEN, *o. c.*, fol. sign. h iij *v*-k iij *r* ; F. VAN DE VELDE, *o. c.*, p. 468-469 ; J. HESSELS, *o. c.*, fol. 19 *rv*; M. CANO, *o. c.*, p. 279; M. MEDINA, *o. c.*, fol. 174 *r*, 178 *r*; *Catechismus romanus, l. c.*; A. SORBIN, *o. c.*, fol. 43 *v*; C. PETRI DE BROUWERSHAVEN, *o. c.*, p. 18 *v*-23 *r* ; J. TORRÈS, *De Ecclesia et ordinationibus* (*1574*), p. 32-36 ; M. EISENGREIN, *Ecclesia catholica vindicata* (*1576*), fol. 2 *r* ; T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 31-89 ; L. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 212-213 ; S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 261-263 ; J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 316-324 ; F. PANIGAROLA, *Lettioni supra dogmi* (*1584*), p. 35 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 98 A ; R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1350-1353 ; T. BOZIO, *De signis Ecclesiae Dei* (*1591*), t. II, p. 196, 309-314 ; P. CHARRON, *Les trois véritez* (*1593*), p. 363-405 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *Controverses* (*1594-95*), p. 353-362 ; P. PAZMANI, *Theologia scholastica* (*1603-07*), p. 487 ; A. FRÉMYOT, *Discours des marques de l'Église* (*1610*), fol. 31 *v*-38 *r*.

[2] Voir, par exemple, A. POSSEVIN, *Responsiones ad nobilissimi viri interrogationes* (*1581*), p. 327 A-328 A ; F. PANIGAROLA, *Lettioni supra dogmi* (*1584*), p. 38 ; T. BOZIO, *De signis Ecclesiae Dei* (*1591*), t. II, p. 318-323 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *o. c.*, p. 364 ; A. FRÉMYOT. *o. c.*, fol. 34 *r*-35 *r*.

[3] Cfr par exemple N. HERBORN, *o. c.*, fol. sign. R iv *r* ; S. HOSIUS, *o. c.*, p. 32 ; J. VAN DER SLOOTEN, *o. c.*, fol. sign. i ij *v* ; J. VAN DE VELDE, *o. c.*, p. 469-481 ; J. RUTLAND, *o. c.*, fol. 24 *r* ; M. CROMER, *o. c.*, fol. sign. H_1 *v* ; M. CANO, *o. c.*,

versalité de lieu, un nombre imposant de fidèles, et une certaine unité. Enfin, la catholicité de lieu est complétée par deux notions, qui en sont en quelque sorte les harmoniques : la visibilité et l'indépendance à l'égard de tout particularisme. Aux yeux des apologistes du XVIe siècle, — comme chez les Pères, — l'universalité géographique jouit, en effet, d'une *conspicuitas* toute particulière ; l'Église est catholique, parce qu'elle est répandue *super omnem terram*, mais aussi, parce qu'elle est la *civitas supra montem posita*, qui répand sa lumière sur tous les hommes [1]. En outre, si l'Église parvient à l'universalité spatiale et numérique, c'est parce qu'elle est indépendante de tout particularisme politique, racique, social [2] : « Ex omnibus gentibus, et tribubus, et populis et linguis », dit-on avec l'Apocalypse [3].

La catholicité de temps apparaît à son tour dans la définition de l'universalité, mais depuis le milieu du XVIe siècle seulement, et dans les ouvrages qui s'étendent sur la question des notes [4].

---

p. 279-280 ; M. HELDING, *o. c.*, fol. 8 *r* ; M. MEDINA, *o. c.*, fol. 174 *r*, 178 *r* ; M. EISENGREIN, *o. c.*, fol. 2 *r* ; T. STAPLETON, *o. c.*, p. 119-120 ; J. DE LENS, *o. c.*, p. 298 ; F. COSTER, *o. c.*, p. 87 ; R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1352.

[1] J. DRIEDO, *o. c.*, p. 522-523 ; S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana* (*1553*), p. 31 ; G. VAN DER LINDT, *o. c.*, p. 58-63 ; T. BEAUX ALMIS, *o. c.*, fol. 249 *r*-253 *r* ; T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 31-89 ; L. A. FAUNT, *o. c.*, p. 168-198 ; P. CHARRON, *o. c.*, p. 458 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *o. c.*, p. 354-356 ; J. PISTORIUS, *Akten der zu Zürich Disputation* (*1603*), fol. 300 *r* ; B. CHAVASSE, *Professio verae et orthodoxae fidei* (*1613*), p. 173-176.

[2] P. A SOTO, *Assertio fidei catholicae* (*1552*), fol. 114 *r*-115 *r* ; S. Hosius, *o.c.*, p. 30 ; ID., *De catholica Ecclesia* (*1553*), p. 591 ; F. VAN DE VELDE, *o. c.*, p. 465 ; M. CROMER, *o. c.*, fol. sign. F_4—G_2 *r*; M. CANO, *o. c.*, p. 279; J. TORRÈS, *De Ecclesia et ordinationibus* (*1574*), p. 32-36 ; A. POSSEVIN, *o. c.*, p. 326 B ; S. SOKOLOWSKI, *o. c.*, p. 265 ; F. PANIGAROLA, *o. c.*, fol. 35 *r* ; J. CAPET, *Demonstrandae Christi Ecclesiae certa ratio* (*1584*), p. 132 ; F. COSTER, *o. c.*, p. 88 ; R. BELLARMIN, *o. c.*, c. 1350 ; J. B. DE GLEN, *Démonstration de la vraye Église* (*1597*), p. 99.

[3] VII, 9.

[4] J. DAUPHIN, *De notis Ecclesiae* (*1552*), p. 32 ; S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana* (*1553*), p. 30 ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 465 ; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. G_2 *r* ; J. HESSELS, *Symboli apostolici explicatio* (*1562*), fol. 19 *v*-20 *r* ; M. CANO, *De locis theologicis* (*1563*), p. 279 ; M. MEDINA, *Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 173 *v*, 178 *r* ; A. SORBIN, *Les marques de la vraie Église* (*1567*), fol. 43 *v* ; T. BEAUX ALMIS, *De fide et symbolo* (*1573*), fol. 253 *r*-254 *r* ; G. CASSANDRE, *In articulis controversis consultatio* (*1577*), p. 28 ; T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 38 ; G. EDER, *Apostolische Bekandtnuss* (*1573*), p. 79-82 ; L. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 168, 219-256 ; S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 263-264 ; J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 293-294 ; J. CAPET, *Demonstrandae Christi Ecclesiae certa ratio* (*1584*), p. 137-138 ; J. COSTER, *Enchiridion controversiarum praecipuarum*

Malgré les noms différents qui lui sont appliqués, — *catholicité de temps, longue durée, perpétuité, antiquité,* — elle possède une signification fondamentale bien différente de celle que les auteurs de l'époque accordent à l'apostolicité de succession. Elle signifie d'abord et surtout la durée ininterrompue de l'organisme ecclésiastique, la continuité visible du corps du Christ, alors que l'apostolicité a trait à la succession des pasteurs, et donc à l'élément constitutif principal de ce corps [1]. De plus, elle laisse indéterminée la longueur de cette durée ; celle-ci peut s'étendre de l'époque du Christ au XVIe siècle, — c'est le cas le plus fréquent, — comme elle peut se prolonger d'Adam ou d'Abel [2] jusqu'à la fin du monde [3]. La succession apostolique, au contraire, par définition, a des limites précises ; elle va des apôtres, qui sont les premiers de la série légitime des pasteurs, à la hiérarchie du XVIe siècle, qui en forme le plus récent chaînon. Le relief donné à la durée visible de l'Église catholique, n'a rien d'extraordinaire au XVIe siècle [4]; contre un protestantisme qui vient de naître et qui essaie quand même de prouver son origine apostolique et chrétienne par le subterfuge d'une succession invisible de la doctrine, la nécessité de la persistance ininterrompue d'une société visible

---

(*1585*), p. 87 ; R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1341-1350 ; GRÉGOIRE DE VALENCE, *De fide* (*1595*), c. 205-206 ; P. CHARRON, *Les trois véritez* (*1593*), p. 328-363, 406-478 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *Controverses* (*1594-95*), p. 341-352 ; J. B. DE GLEN, *Demonstration de la vraye Église* (*1597*), p. 100-101 ; J. HAMILTON, *The Marks of the Church* (*1600*), s. VII ; L. LEYS, *Quae fides et religio sit capessenda* (*1609*), p. 40-41, 52-61.

[1] Voir, par exemple, J. DAUPHIN, *o. c.*, p. 32 ; T. STAPLETON, *o. c.*, p. 38, 67; L. FAUNT, *o. c.*, p. 231-240 ; J. DE LENS, *o. c.*, p. 294-329 ; J. CAPET, *o. c.*, p. 137-138 ; R. BELLARMIN, *o. c.*, c. 1347-1350 ; P. CHARRON, *o.c.*, p. 406-457; S. FRANÇOIS DE SALES, *o. c.*, p. 345-352.

[2] Voir S. HOSIUS, *o. c.*, p. 30 ; J. HESSELS, *o. c.*, fol. 20 *r* ; M. MEDINA, *o. c.*, p. 176 B-178 B ; L. FAUNT, *o. c.*, p. 219 ; R. BELLARMIN, *o. c.*, c. 1347 ; J. B. DE GLEN, *o. c.*, p. 100.

[3] Cfr S. HOSIUS, *o. c.*, p. 30 ; G. CASSANDRE, *o. c.*, p. 28 ; L. FAUNT, *o. c.*, p. 219 ; R. BELLARMIN, *o. c.*, c. 1347 ; P. CHARRON, *o. c.*, p. 458 ; J. B. DE GLEN, *o. c.*, p. 100.

[4] Dans l'histoire qu'il trace de la note de catholicité à l'époque moderne, J. TURMEL, (*Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, p. 134-137) ne semble connaître que la catholicité de lieu, même chez Bellarmin. Or, celui-ci range expressément l'*antiquitas* et la *duratio* dans l'universalité. « Ecclesia dicitur catholica, écrit-il, quia omni tempore fuit » (= *antiquitas)*, dans *Controverses* (1586), c. 1341, et « Ecclesia etenim dicitur catholica non solum quia semper fuit, sed etiam quia semper erit » (= *duratio), ibid.*, c. 1347.

était l'argument le plus direct que la polémique pût mettre en œuvre.

A cette notion fondamentale de l'universalité de temps, se rattachent deux idées, d'importance moindre à cette époque : l'ancienneté et la continuité doctrinale. Parfois, la preuve tirée de la catholicité de temps comporte la reconnaissance de la vérité de l'ancienneté comme telle [1] ; au début de la controverse déjà, A. d'Alfeld et N. Herborn avaient utilisé cet argument en disant : le romanisme est ancien, et donc vrai ; le luthéranisme, récent, est faux [2]. On retrouve ici, adapté à la polémique moderne, le principe cher à Tertullien : « Id dominicum et verum, quod est prius ; id extraneum et falsum, quod est posterius. » D'autre part, la catholicité de temps évoque parfois celle de continuité doctrinale [3]. On aurait tort, cependant, d'assimiler cette continuité à la catholicité de doctrine ; à l'examen, il apparaît clairement qu'elle n'est qu'un aspect de la continuité de tout l'organisme ecclésiastique et qu'elle se rapporte donc directement à la définition première de la catholicité de temps. En outre, elle est souvent le résultat d'un simple phénomène de classification théologique. En parlant de la réduction des notes à quatre, on a signalé que le groupe *lérinien*, — *universitas*, *antiquitas*, *consensio*, — a été quelquefois absorbé par la *nota catholicitatis* [4] ; comme *l'antiquitas* du groupe lérinien visait l'ancienneté de la foi, et non celle de l'Église, on ne s'étonnera pas de lui voir conserver, à l'intérieur même de la note de catholicité, le rapport qu'elle soutenait avec l'idée de doctrine dans le *Commonitorium*.

On se demandera pourquoi l'universalité de temps est apparue après celle de lieu. On en pourrait voir déjà une explication partielle dans les liens qui unissent les notes du groupe *lérinien* à la *nota catholicitatis* ; comme le groupe lérinien n'a pas été inséré dans le chapitre *De notis* avant le milieu du XVIe siècle, et que

[1] Voir, par exemple, L. FAUNT, *o. c.*, p. 219-221 ; S. SOKOLOWSKI, *o. c.*, p. 264 ; J. DE LENS, *o. c.*, p. 329 ; R. BELLARMIN, *o. c.*, c. 1341-1347 ; P. CHARRON, *o. c.*, p. 328-363 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *o. c.*, p. 341 ; L. LEYS, *o. c.*, p. 52-54.

[2] A. D'ALFELD, *Wijder den wittembergischen Abgot M. Luther* (*1524*), p. 30, 36-37 ; J. COCHLÉE, *De vera Ecclesia Christi* (*1541*), fol. sign. N iij, O iij.

[3] Voir M. CANO, *o. c.*, p. 279 ; G. EDER, *o. c.*, p. 79-80 ; L. FAUNT, *o. c.*, p. 222-225 ; S. SOKOLOWSKI, *o. c.*, p. 263 ; F. COSTER, *o. c.*, p. 87 ; R. BELLARMIN, *o. c.*, c. 1341-1343 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *o. c.*, p. 342-345 ; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 183.

[4] Voir p. 104.

c'est l'*antiquitas* de ce groupe qui est devenue la catholicité de temps, celle-ci ne pouvait normalement apparaître avant 1550. En outre, l'exposé systématique de la catholicité, qui avait contribué à assurer la stabilité de l'universalité de temps, est assez tardif aussi. A ce point de vue, l'évolution qui s'est accomplie au cours du XVI[e] siècle semble reproduire, en petit, celle qui s'était produite aux premiers siècles de l'Église et au moyen âge. De même que certains Pères s'étaient complu à décrire la catholicité de lieu, — qu'on lise le *De unitate Ecclesiae* de S. Augustin, — parce qu'ils s'en tenaient strictement à une argumentation scripturaire [1], ainsi, les premiers polémistes, en définissant la catholicité par son aspect le plus apparent dans les textes inspirés, en restent à l'universalité géographique exclusivement. Par contre, les ouvrages systématiques de la seconde partie du XVI[e] siècle mentionnent la catholicité de temps, à l'exemple des commentaires médiévaux du symbole qui l'avaient introduite généralement dans la notion scolastique de catholicité [2].

Si les apologistes du XVI[e] siècle avaient suivi docilement les théologiens du moyen âge, ils auraient ajouté à l'universalité de lieu, de personnes et de temps, la catholicité de doctrine : Jacques de Viterbe l'avait signalée [3] ; Jean de Raguse et Jean de Turrecremata également [4]. En réalité, il n'est guère chez eux de traces d'universalité de doctrine, et les quelques cas qu'on pourrait relever sont sans importance. Du reste, aucun courant théologique ne faisait présager que la catholicité de doctrine eût pu

[1] C'est bien ce qui ressort des différentes études de la note de catholicité à l'époque patristique. Voir C. Walter, *Tentamen historicum circa notas ecclesiae*, p. 43-44 ; R. Söder, *Der Begriff der Katholizität der Kirche*, p. 35-140 ; A. Göpfert, *Die Katholizität der Kirche*, p. 103, écrit : « Wurde gegenüber den Häresien der Vorzeit namentlich das Merkmal der räumlichen Katholizität behauptet, so galt es später vorzüglich den fortwährenden Bestand der wahren Kirche hervorzuheben. Besonders galt es den Kampf gegen den Protestantismus ». Il eût d'ailleurs été difficile aux premiers siècles de se prévaloir de la durée perpétuelle ou de l'antiquité au sens où les auteurs l'emploient quand ils l'intitulent catholicité de temps.

[2] Jacques de Viterbe, *De regimine christiano* (*1301-02*), p. 123-124 ; Jean de Raguse, *Tractatus de Ecclesia* (*1431*), fol. 105 ; il s'agit toutefois ici de la propriété de catholicité ; Jean de Turrecremata, *Summa de Ecclesia* (*1489*), fol. 17 *v*. Voir aussi le *In symbolum apostolorum expositio*, de S. Thomas d'Aquin, p. 223 B.

[3] *De regimine christiano* (*1301-1302*), p. 124.

[4] *Tractatus de Ecclesia* (*1431*), fol. 106 *r*-108 *r* et *Summa de Ecclesia* (*1489*), fol. 17 *v*-18 *r*.

devenir un élément de la notion d'universalité. L'époque patristique l'avait négligée [1]. Le moyen âge n'y avait vu qu'un aspect secondaire de la *conditio* du même nom. Le XVIe siècle lui-même incluait déjà l'idée de doctrine dans chacune des quatre notes du groupe symbolique : dans la catholicité, sous forme d'identité de doctrine ou de continuité doctrinale ; dans l'unité, sous forme d'identité de foi; dans la sainteté, qui signifie, entre autres, la possession de la vérité religieuse inaltérée; enfin, dans l'apostolicité, qui comporte la comparaison de la foi du XVIe siècle avec celle de l'Église ancienne.

Cependant, comme l'examen des quelques allusions qui ont été faites à l'universalité de doctrine nous semble fort éclairant pour l'histoire subséquente de la notion de catholicité elle-même, nous retenons l'emploi qu'en ont fait, d'une part, S. Hosius, C. Dolera et M. Eisengrein, et, de l'autre, F. Suarez [2]. Chez les premiers,la catholicité de la foi signifie identiquement ce qu'elle avait signifié au moyen âge pour Boèce et pour S. Isidore de Séville, c'est-à-dire, que l'Église a une doctrine *générale* des choses visibles et invisibles, célestes et terrestres, qui sont nécessaires ou utiles à l'instruction des hommes et au salut du genre humain ; que ses préceptes sont *universels*, et non particuliers comme ceux de la synagogue ; enfin, que les articles de foi sont exempts de *toute* erreur et que *tous* doivent être reçus [3]. Pareille définition rappelle la propriété de catholicité plus que la note ; la *conditio catholicitatis* des théologiens scolastiques médiévaux était d'ailleurs une propriété qui commençait à remplir la fonction de note,

---

[1] A. GÖPFERT, *Die Katholizität der Kirche*, ne parle pas de la catholicité de doctrine là où il traite de la note de catholicité. C'est dans la propriété d'universalité que cette notion de doctrine intervient plutôt (*o. c.*, p. 32-57).

[2] S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei* (*1553*), p. 394 ; C. DOLERA, *Compendium theologicarum institutionum* (*1562*), fol. 53 *v* ; M. EISENGREIN, *Ecclesia catholica vindicata* (*1576*), fol. 242 *v*-244 *v*, 245 *r* ; F. PANIGAROLA, *Lettioni supra dogmi* (*1584*), fol. 35 *r*. Les allusions à une *universalitas puritatis et dilatationis* sont reprises à JEAN DE TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, fol. 19 *v*.

[3] Voir JEAN DE TURRECREMATA, *l. c.*; JEAN DE RAGUSE, *l. c.*; JACQUES DE VITERBE, *l. c.*. « Catholica autem ideo dicitur, écrit S. ISIDORE DE SÉVILLE, quoniam catholica, hoc est, generalis in ea doctrina est, ad instructionem hominum de visibilibus atque invisibilibus, coelestium et terrestrium » *(De ecclesiasticis officiis*, dans PL, t. LXXXIII, c. 740). Dans ses *Catecheses*, S. CYRILLE DE JÉRUSALEM écrit : *Καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται... διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλειπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα, περί τε ὁρατῶν καὶ ἀοράτων πραγμάτων, ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων* (*o. c.*, XVIII, 23, dans PG, t. XXXIII, c. 1044).

mais sans en vérifier encore les conditions élémentaires. On comprend dès lors que Grégoire de Valence ait écarté de la note de catholicité, l'universalité de doctrine, qu'il avait cependant mentionnée dans la propriété de même nom [1].

A côté des auteurs précédents, qui s'inspirent des idées médiévales, nous avons cité le jésuite Suarez. Si nous nous arrêtons à son idée de catholicité de doctrine, c'est parce qu'elle nous introduit dans l'histoire de la note de catholicité au XVIIe siècle et, subsidiairement, pour la leçon de méthode apologétique qui se dégage de l'exposé. La *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* de Suarez, adressée en 1613 à Jacques Ier d'Angleterre, comprend deux parties : l'une, didactique, qui concerne la règle infaillible de la foi, l'autre, apologétique; c'est à la première que se rattache l'examen de la note de catholicité. L'Église est catholique, dit Suarez, de nom, sans doute, mais également en fait, *ex parte materiae, ex parte regulae* et *quoad gradus personarum. Ex parte materiae*, parce qu'elle accepte tous les commandements et adhère à tous les dogmes qui appartiennent au christianisme ; *ex parte regulae*, par sa règle universelle,— la vérité divine, ou mieux, le Verbe de Dieu, qui témoigne lui-même de toute vérité, — qui garantit l'unité de la foi en même temps que son universalité ; enfin, *quoad gradus personarum* [2]. Un peu plus haut, Suarez avait déjà écrit : « Comment l'anglicanisme pourrait-il être catholique, lui qui ne reconnaît pas tous les dogmes [3] ? » La mise en œuvre de l'universalité doctrinale, comme note de l'Église, découle du caractère apologétique de la *Defensio fidei*. Suarez, après avoir relevé les diverses acceptions possibles du terme catholicité, en choisit quelques-unes, — celles qu'il est sûr de ne pas rencontrer chez l'adversaire, — en compose une note, qu'il propose ensuite aux hérétiques, mais pour la leur refuser aussitôt. S'il définit la catholicité : acceptation de la vérité chrétienne intégrale, c'est pour pouvoir répliquer adéquatement : l'anglicanisme n'est pas catholique, parce qu'il n'ac-

[1] Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicae* (*1585*) ; comparer p. 82 B-83 B et 97 A-97 B. Id., *De fide* (*1595*) ; comparer c. 172-174 et c. 202-206. On pourrait comparer de même F. Suarez, *De fide* (*1617*), p. 271 A-272 A et 276 B-277 A.

[2] *O. c.*, p. 69 B-72 A.

[3] *O. c.*, p. 16 B.

cepte pas toute la révélation [1]. On découvre avec peine, dans une note ainsi conçue, le recours à l'Écriture et aux écrits de l'Église ancienne, que la *via notarum* semble réclamer. On y devine d'autant plus un certain opportunisme, que Suarez connaît la notion patristique et biblique de l'universalité et qu'il l'explique longuement en un autre endroit de son ouvrage [2]. Toutefois, grâce à ce même opportunisme, la catholicité de doctrine, malgré ses attaches verbales avec la *conditio catholicitatis* médiévale, revêt un sens éminemment moderne. La raison qui a présidé à la renaissance d'une catholicité doctrinale métamorphosée, ainsi que le résultat d'ensemble de cette transformation, sont la clef de l'intelligence de la signification de cette note durant le XVII[e] siècle.

* * *

La mise en œuvre de la note de catholicité dans la polémique du XVI[e] siècle ne va pas sans quelques difficultés ; on présente des objections contre la catholicité de temps, contre la catholicité de lieu [3]. Ce sont les dernières qui retiendront notre attention, parce

---

[1] *O. c.*, p. 72 A-73 B.

[2] *O. c.*, p. 40 A, 73 B-77 B.

[3] Les griefs articulés contre les idées d'antiquité et de perpétuité de l'Église, telles que Bellarmin les développe dans ses *Controverses*, résument assez bien les objections faites à la catholicité de temps durant le XVI[e] siècle.

Quand il parle d'antiquité, disent les protestants, Bellarmin fait naître l'Église, tantôt au commencement du monde, tantôt à l'âge apostolique. Si c'est au début, aux jours d'Abel et de Caïn, les deux Églises, la mauvaise comme la bonne, ont la même antiquité ; si c'est à l'âge apostolique, pourquoi rejeter les Grecs, plus anciens même que les Romains? C'est donc bien la doctrine, et non l'antiquité, qui semble être une note de l'Église. Quant aux six critères qui permettraient de discerner une hérésie (voir *Controverses*, c. 1341), ils signifient, selon ses propres dires, un changement d'état dans la même religion et non un changement de religion. Le christianisme est un nouvel état du judaïsme, et le luthéranisme, un état nouveau du christianisme.

D'autre part, Bellarmin propose comme troisième note la perpétuité. C'est à tort, assurent-ils, car elle ne peut être une note. Elle n'est pas caractéristique, puisque l'Église de Satan est également perpétuelle. Elle n'est pas permanente, parce qu'elle n'a pu exister au début du christianisme. Elle n'est pas visible, parce que future. Par un subterfuge, continuent-ils, Bellarmin ramène l'idée de perpétuité à celle de durée ininterrompue : mille ans assureraient à l'Église romaine une supériorité relative suffisante. Mais raisonner ainsi, c'est tout d'abord délaisser la note de perpétuité. Et s'il s'agit de durée, la nôtre, de 1600 ans, est à préférer : il y eut en effet toujours des hommes et des savants antiromains, qui défendirent le pur Évangile. On nous reproche un long obscurcisse-

que la solution qu'on leur a donnée n'a pas été sans conséquence pour la valeur de la preuve fondée sur la note de catholicité.

Aux catholiques qui avaient affirmé que leur Église jouissait d'une étendue universelle, les hérétiques, dès l'antiquité, avaient opposé l'expansion universelle de l'arianisme ; à quoi les Pères avaient répondu aussitôt que les croyants avaient été trompés dans leur bonne foi, puisque leur adhésion intime allait toujours à la doctrine catholique romaine, et que, en définitive, un obscurcissement passager de l'universalité du catholicisme n'affaiblissait en rien son éclat habituel. Le thème de la catholicité de l'arianisme, repris par la polémique moderne, sert d'amorce aux discussions, avec cette différence toutefois que le nuage qui voile la splendeur universelle de l'Église depuis le schisme d'Orient et surtout depuis Luther, semble causer plus qu'un « obscurcissement passager ».

Pour tourner la difficulté, quelques polémistes font appel à une universalité invisible, qui rappelle la catholicité *puritatis et veritatis* qu'on rencontre chez Turrecremata [1], ou encore à l'universalité de droit : l'Église romaine n'est pas encore catholique, avoue-t-on en ce cas, mais elle le devient progressivement et le sera un jour [2]. P. Nicole se chargera lui-même, à la fin du XVII[e] siècle, de juger cette réponse ; lui aussi se hasardera à la proposer,

---

ment de plusieurs siècles, que l'on oppose à la splendeur de l'Église romaine. Parler ainsi, c'est oublier la situation du catholicisme durant les trois premiers siècles. C'est oublier aussi l'éclat promis à la synagogue de Satan. Et si l'on s'en tient malgré tout à la seule antiquité visible du catholicisme, pourquoi rejeter le judaïsme ? Pourquoi, d'autre part, reconnaître comme vraies les Églises de Corinthe et de Constantinople, dont la durée ininterrompue est plus que douteuse ? A moins qu'on ne veuille entendre par perpétuité, la durée d'une même doctrine évangélique ? Cfr J. Gerhard, *Loci theologici*, t. XI, *De Ecclesia* (*1620*), p. 233-269 et *Confessio catholica* (*1634-1637*), p. 738-742 ; J. Alsted, *De notis Ecclesiae* (*1629*), dans D. Chamier, *Panstratiae catholicae*, t. IV, p. 179 A-183 A ; R. Field, *Of the Church* (*1606*), t. I, p. 78-81 ; S. Lubbert, *De Ecclesia* (*1607*), p. 241-282 ; F. du Jon, *De Ecclesia liber singularis* (*1602*), c. 1129 sv. ; W. Whitaker, *Controversia de Ecclesia adversus pontificios, imprimis R. Bellarminum jesuitam* (*1599*), dans *Opera*, t. I, p. 496 A-503 B ; M. Sutelivius, *De vera Christi Ecclesia* (*1600*), fol. 71 *r* sv. ; L. Daneau, *Ad R. Bellarminum de rebus controversis responsio* (*1596*), t. I, p. 752-758.

[1] *Summa de Ecclesia* (*1489*), fol. 20 *v*,

[2] J. Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 523 ; J. van der Slooten, *De retinenda fide orthodoxa* (*1558*), fol. sign. i iv *v* ; J. de Lens, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 294 ; J. Capet, *Demonstrandae Christi Ecclesiae certa ratio* (*1584*), p. 139 ; F. Coster, *Enchiridion controversiarum praecipuarum* (*1585*), p. 88.

mais il la retirera aussitôt, jugeant qu'on ne peut remédier à l'insuffisance d'un signe visible de l'Église par l'annexion d'un complément invisible.

Le recours à l'apostolicité de l'Église offrait une autre voie de solution. Toute universalité géographique n'est pas une note, écrit L. Faunt, mais seulement celle qui se rattache aux apôtres, celle qui communique avec l'Église qui eut son siège à Jérusalem [1]. Cette explication équivaut à une confidence de la part des apologistes : elle révèle qu'ils doutent de l'aptitude de la catholicité spatiale à fournir, à elle seule, une preuve certaine de la vérité de l'Église, et que, pour remédier à ce défaut, ils recourent spontanément à l'apostolicité, dont ils font un argument décisif. Normale chez les polémistes du XVIe siècle, pour qui catholicité signifie aussi bien universalité de temps qu'universalité de lieu, cette solution n'a pu être invoquée par leurs successeurs, qui avaient réduit la note de catholicité à la seule universalité spatiale. Chez trois auteurs, ce détour par l'apostolicité prend une forme particulière dans la note de catholicité *successive* [2]. Il n'est pas absolument nécessaire, écrit le professeur de Louvain Driedo, que l'Église soit en fait universelle à tous les âges ; il suffit qu'elle l'ait été une fois, et que l'on puisse montrer ensuite que l'Église des âges suivants est en relation certaine de foi et de communion avec elle. Bien que se réclamant des noms illustres de Bellarmin, de Cano et de Driedo, la catholicité successive a été rejetée par

---

[1] Voir J. HESSELS, *Symboli apostolici explicatio* (*1562*), fol. 20 *v* ; L. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 216 ; J. CAPET, *Demonstrandae Christi Ecclesiae certa ratio* (*1584*), p. 139 ; F. COSTER, *Enchiridion controversiarum praecipuarum* (*1585*), p. 87 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *Controverses* (*1594-95*), p. 358-359 ; J. BRERCLEY, *The Protestant's Apologie* (*1608*), p. 477-480 ; T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 38.

[2] J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 524-526. M. CANO, *Loci theologici* (*1563*), p. 280, écrit : « Satis est, Ecclesiam semel in totum mundum esse fusam, ut etiamnum vere catholica dicatur. Nempe eadem Ecclesia est, eandemque fidem tenet, quam apostoli in universa terra vulgarunt. Sane vero, fidei praesentis universitas ad eam universitatem referenda est, quae tempore anteacto in ecclesia fuit ; et haec ad illam tandem quam apostoli in totum orbem ediderunt. » R. BELLARMIN, dans ses *Controverses* (*1586*), c. 1351, adopte l'opinion de J. Driedo « Satis est, écrit-il, si fiat successive. » Puis, il explique : « Ex quo id sequitur, quod si sola una provincia retineret veram fidem, adhuc vere et proprie diceretur Ecclesia catholica, dummodo clare ostenderetur, eam esse unam et eandem cum illa quae fuit aliquo tempore, vel diversis in toto mundo ». Voir encore J. CAPET, *Demonstrandae verae Ecclesiae certa ratio* (*1584*), p. 140 ; S. FRANÇOIS DE SALES, *Controverses* (*1594-1595*), p. 359.

tous les auteurs des siècles suivants ; elle contient en effet les défauts des deux solutions précédentes, et témoigne de nouveau contre la valeur probante de la note d'universalité de lieu.

La majorité des auteurs font cependant confiance à la preuve tirée de l'universalité de lieu, entendant par là une catholicité géographique actuelle supérieure à celle que manifestent les différentes confessions chrétiennes, et qui, de plus, se double d'un mouvement de croissance progressive jusqu'à la fin des temps. La catholicité de l'Église est donc, dans la terminologie du XXe siècle, à la fois simultanée et progressive : l'Église est partout déjà, mais elle continue à croître et à fructifier [1], car l'évangile du Christ « pervenit ad vos, sicut et in universo mundo est », écrivait S. Paul, mais en ajoutant, « et fructificat et crescit sicut in vobis [2] ».

Pour achever d'esquisser la physionomie de la note de catholicité au XVIe siècle, et pour marquer les liens qui l'unissent à la note d'universalité telle qu'elle apparaîtra à la période suivante, nous rappelons que les apologistes de cette époque peuvent être classés en deux groupes : les auteurs scolastiques et les théologiens louvanistes. Ces derniers, en élaborant une preuve tirée de la continuité universelle d'une même communion visible, rassemblent, en réalité, trois notions : la perpétuité, l'unité de communion et l'universalité visible, qu'une rapide transformation aura tôt fait de ramener aux trois notes suivantes : l'apostolicité, l'unité et la catholicité. On voit par là où l'idée de catholicité se greffe dans la doctrine des notes de l'apologétique louvaniste.

A l'aube du XVIIe siècle, la note de catholicité exprime avant tout la diffusion de l'Église à travers le monde et dans toutes les nations ; diffusion qui, sans être absolue, est supérieure à celle des autres confessions chrétiennes et tend progressivement à atteindre une universalité absolue. L'idée de catholicité de temps, qui est d'importance secondaire, comporte la durée ininterrompue de la communion universelle du christianisme depuis l'antiquité chrétienne. Enfin, après un siècle de polémique, une

---

[1] Voir G. Thils, *La notion de catholicité de l'Église dans la théologie moderne*, dans ETL, t. XIII (1936), p. 30-31.

[2] *Col.*, I, 6.

notion d'universalité doctrinale apparaît chez Suarez, à la faveur de sa controverse avec Jacques Ier.

En retraçant l'histoire de la note, nous avons essayé de dégager les multiples facteurs qui ont déterminé son évolution, telle l'influence du moyen âge ou de l'antiquité ; telles encore les vicissitudes de l'organisation de la théologie ; telle, enfin, une certaine souplesse à adapter les notions des marques aux nécessités immédiates de la polémique.

Article II

De Suarez a Nicole (1617-1706) : Prédominance croissante de l'universalité de lieu

Dans l'étude de la note d'unité au XVIIe siècle, nous avons établi une distinction entre les auteurs scolastiques et les controversistes historiens, à raison des tendances qu'ils représentent et de leur signification différente dans l'histoire de la note. Il en sera de même dans cet article, car les schèmes doctrinaux de ces deux groupes de théologiens sont notablement différents. Les apologistes scolastiques entendent par catholicité, l'universalité de lieu et, secondairement, l'universalité de temps : c'est la notion ancienne, celle que le XVIe siècle leur a léguée. Chez les controversistes historiens, et chez Nicole en particulier, elle signifie l'universalité de lieu et, subsidiairement, la catholicité de doctrine : telle est la notion que nous voudrions appeler nouvelle.

§ 1. *De Suarez à Bossuet* (1617-1700) ; *maintien de la notion ancienne de catholicité dans l'apologétique scolastique*

La plupart des ouvrages publiés entre 1617 et 1700, du *De fide* de Suarez à la *Première instruction pastorale* de Bossuet [1], définissent la note de catholicité : universalité de lieu et de temps [2].

---

[1] Bossuet est rangé ici dans le premier groupe d'auteurs, parce qu'on a en vue sa *Première instruction pastorale* (*1700*).

[2] Voir F. Suarez, *De fide* (*1617*), p. 276 B-277 A ; J. G. Huntlay, *Controversiae christianae fidei* (*1612*), t. II, p. 233-234 ; M. Bécan, *Manuale controversiarum* (*1623*), p. 39 A ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 143-144 ; D. Gravina, *De Ecclesiae notis* (*1632*), p. 737B- 753B ; J. C. de La Couture,

Comme au XVI[e] siècle, l'universalité spatiale se double de l'universalité numérique et exige, comme condition *sine qua non*, l'unité de foi ; l'universalité numérique ou de personnes est même mentionnée expressément, lorsque l'idée de catholicité dépend du groupe lérinien : elle n'est, en ce cas, qu'une métamorphose de la *consensio* [1]. De temps à autre, les apologistes signalent, en passant, la transcendance de l'Église sur tous les particularismes [2] et l'étonnante *conspicuitas* du catholicisme [3]. En somme, l'idée d'universalité de lieu en est toujours au degré d'évolution qu'elle avait atteint à la fin du XVI[e] siècle. La catholicité de temps apparaît aussi ; mais son rôle, de nouveau, est secondaire. Bien que voilé par le nivellement opéré dans l'énumération systématique des notions, ce caractère secondaire se manifeste par le peu d'importance qui lui est généralement accordé et par certains aveux des apologistes : ainsi, quelques-uns rapprochent déjà la catholicité de temps de l'apostolicité [4] ; d'autres ne traitent que de la seule universalité de lieu [5]. Comme au XVI[e] siècle, la

---

Epitome controversiarum (*1643*), p. 42-49 ; F. VÉRON, *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 269 A-332 A ; PEPANOS DIMITRI, *In illud symboli : « Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam »*, p. 8-12 ; T. LEENAERDS, *Unicae Christi sponsae integritas et sanctitas* (*1664*), p. 236 ; B. D'ASTROY, *Armamentarium augustinianum* (*1664*), p. 484-488 ; B. VETWEIS, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 88 B-90 A ; I. DA LUZ, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 310-353 ; R. DE ARRIAGA, *De fide* (*1650*), p. 99 B ; MATTHIEU DE S[t]-QUENTIN, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1673*), p. 124-137 ; DOMINIQUE DE S. THOMAS, *Summa theologica* (*1670*), t. IV, p. 148 B ; R. ARCHDEKIN, *Theologia tripartita* (*1671*), t. I, p. 32 B ; C. HAZART, *Triomph van de christelycke Leere* (*1683*), t. I, p. 139 B ; L. FERRAND, *Traité de l'Église* (*1685*), p. 31 ; N. M. PALLAVICINO, *Difesa della Chiesa cattolica* (*1687*), t. II, p. 467 A-474 A ; J. L. LUCCHESINI, *Centum evidentia signa verae fidei* (*1688*), t. I, p. 141 B-143 B ; F. LEYTAM, *De Ecclesia militante* (*1699*), p. 27 B-30 A ; J.-B. BOSSUET, *Première instruction pastorale* (*1700*), p. 3-9.

[1] Par exemple, chez M. BÉCAN, *l. c.* ; A. TANNER, *l. c.*, I. DA LUZ, *o. c.*, p. 325-326 ; MATTHIEU DE S[t]-QUENTIN, *o. c.*, p. 124-125 ; C. HAZART, *o. c.*, p. 139 B ; N. M. PALLAVICINO, *o. c.*, p. 468 A ; F. LEYTAM, *o. c.*, p. 30 A.

[2] A. TANNER, *o. c.*, c. 143 ; MATTHIEU DE S[t]-QUENTIN, *o. c.*, p. 124.

[3] F. VÉRON, *l. c.*, J. P. CAMUS, *L'avoisinement des protestants vers l'Église romaine* (*1640*), p. 40 ; I. DA LUZ, *o. c.*, p. 318-321 ; L. FERRAND, *l. c.* ; N. M. PALLAVICINO, *o. c.*, p. 473 B-474 A.

[4] Voir, par exemple, MATTHIEU DE S[t]-QUENTIN, *o. c.*, p. 129-130.

[5] Ainsi, chez H. LACILOTTO, *Haereticum Quare*, p. 98-102 ; R. CARON, *Roma triumphans* (*1635*), p. 139-144 ; J. DU VERGER, *Le défenseur de la religion catholique* (*1658*), p. 93-97 ; A. & P. WALENBURCH, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), p. 177 A-178 A ; A. BÉLIN, *La vérité de la religion chrétienne* (*1683*), p. 185-186.

catholicité de temps signifie la durée ininterrompue d'un même organisme ecclésiastique ; au moins est-ce là sa signification prédominante [1]. La catholicité de doctrine, enfin, est rarement signalée ; elle signifie, généralement, l'unité de foi nécessaire à une véritable universalité. Toutefois, chez B. Vetweis et J. Lucchesini [2], elle désigne déjà, comme chez Suarez, l'intégralité ou la totalité de la foi.

Abstraction faite de la grande controverse, dont il va être maintenant question, l'apologétique du XVII[e] siècle n'accuse donc aucun progrès sur celle du XVI[e] siècle, dont elle est, du reste, entièrement tributaire.

§ 2. *De Du Perron à Nicole (1620-1706) : élaboration de la notion nouvelle d'universalité*

Le paragraphe présent ne se soude pas au précédent comme un chaînon à un autre : Du Perron et Nicole représentent plutôt une polémique qui se superpose à celle dont nous venons de rappeler les grandes lignes, et qui prend même, au cours du XVII[e] siècle, un relief tel, qu'on peut légitimement la dire caractéristique de l'époque. On a signalé que déjà les apologistes de Louvain, tout en témoignant d'un sens réel de la continuité historique, avaient gardé à la preuve de l'Église une valeur théologique : ils tiraient argument de la durée ininterrompue de la communion universelle rattachée au siège romain, parce qu'elle vérifiait les promesses faites par le Christ, d'après les écrits inspirés. Du Perron et Nicole font plus volontiers appel à la valeur probante que possèdent la continuité historique considérée en elle-même et l'accord doctrinal avec la foi ancienne envisagé en lui-même ; ils passent ainsi à l'argumentation rationnelle. Nous présenterons d'abord l'idée de catholicité que Du Perron a opposée à celle de Jacques I[er] d'Angleterre ; puis, celle que Nicole a défendue contre Jurieu. On pourra constater que l'importance de l'universalité de lieu croît dans la mesure où les écrivains font retour aux écrits de l'antiquité chrétienne, tandis que l'universalité de doctrine n'est mise en relief qu'en réponse à la théorie moderne des dogmes

[1] On voudrait dire unique, mais on rencontre, à chaque époque, des auteurs qui additionnent tout ce qui a été dit avant eux et avancent ainsi des notions compactes et complexes.

[2] B. VETWEIS, *o. c.*, p. 89 A ; J. LUCCHESINI, *o. c.*, p. 141 B-142 A.

fondamentaux ; Du Perron, toutefois, et encore, par raison d'opportunité, préférera ne pas l'inclure dans la notion de catholicité. Enfin, l'universalité de temps apparaît à son tour, mais comme soutien de l'universalité de lieu ou comme complément destiné à remédier à l'insuffisance de l'argument qu'on peut tirer de la diffusion réelle du catholicisme dans le monde [1].

1. *Du Perron et Jacques* Ier *d'Angleterre*

On a indiqué plus haut l'occasion de la *Réplique à la Response du Roy (1620)*, œuvre posthume du cardinal Du Perron. On retrouve dans cet ouvrage la catholicité de lieu et de temps, avec leur exacte signification historique et avec le relief que la polémique leur a réellement accordé ; ces nuances, l'énumération méthodique des diverses formes d'universalité était incapable de les rendre.

Catholique, écrit Du Perron, se prend en trois sens : formellement, causalement et participativement. « Formellement, la seule Église universelle, c'est-à-dire, la société de toutes les vraies Églises conjointes en un même corps et une même communion, est appelée catholique. Causalement, l'Église romaine est appelée catholique, d'autant qu'elle influe et cause l'universalité à tout le corps entier de l'Église catholique... Participativement, pour ce qu'elles participent à la doctrine et à la communion de l'Église catholique [2]. » Le nom de catholique, formellement, n'est donc pas un nom de créance, mais de communion, continue Du Perron ; c'est ce qui explique que les anciens n'ont pas refusé le titre de catholique à ceux qui avaient abandonné la foi chrétienne, mais bien à ceux qui avaient brisé avec Rome, car, disaient-ils, hors de l'Église, on peut bien avoir la foi et les sacrements, mais non

[1] Nous ne pourrons pas nous arrêter aux diverses notions d'universalité qui inspirent les projets d'union des Églises présentés au cours du XVIIe siècle par les non-catholiques. Signalons toutefois, en passant, celle de G. Leibniz (1646-1716). Bien que son *Systema theologicum* ne la définisse pas, elle a pu être déterminée par M. Baruzi, qui la résume comme suit : « L'essence de la catholicité n'est donc pas de communier extérieurement avec Rome, mais de communier intérieurement dans la charité. Voilà pourquoi ceux qui aiment Dieu sans connaître son nom sont sauvés : ils sont catholiques par leur charité *(Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, p. 279-280).

[2] *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 565-566.

pas le salut [1]. En ramenant l'idée de catholicité à celle de communion universelle, l'évêque d'Évreux se place directement en opposition avec la communion anglicane dissidente. S'il laisse dans l'ombre la catholicité de doctrine, que Suarez avait mise en vedette contre le même Jacques Ier, c'est par pur accident, car il reconnaît aussi la nécessité d'accepter la foi chrétienne dans son entièreté ; il refuse même le nom de catholique au roi d'Angleterre qui réduisait sa foi à la doctrine des trois symboles. Mais comme les hérétiques abusaient de l'idée de catholicité de foi pour se faire recevoir, il préfère ne pas l'introduire dans la note de catholicité [2].

Quand Du Perron, oubliant l'anglicanisme, se laisse guider uniquement par les écrits de S. Augustin, il revient à une notion d'universalité plus rigoureusement spatiale. « En ce temps, écrit-il en parlant du Ve siècle, l'Église était nommée catholique pour deux causes : l'une comme plus abondante, et l'autre que, comme Église radicale et originale, elle tenait lieu de tout au regard des autres sectes chrétiennes. Car en toutes les divisions qui s'étaient faites depuis la première origine du nom de chrétien, non seulement elle était demeurée si ample au regard de chaque secte qui était sortie d'elle, qu'elle tenait lieu de tout, et la secte séparée, lieu de partie ; mais même en l'acte de la séparation elle était demeurée immobile, et par conséquent, qu'à elle, comme persévérante en la même profession et au même état auquel était l'Église totale avant la séparation, appartenait le droit de tenir lieu de tout, et d'hériter de l'être et des avantages du tout [3]. » En passant à une notion de catholicité exclusivement patristique, Du Perron restreint donc spontanément l'idée de catholicité à l'universalité spatiale, et il décrit la supériorité de l'*ampleur* de la communion romaine en regard de celle des autres communions chrétiennes.

Le relief de l'universalité de lieu s'accuse plus encore, lorsque Du Perron, pour répondre à ceux qui nient que le catholicisme soit effectivement universel, rappelle les discussions antidonatistes que dut soutenir S. Augustin et lui reprend, en particulier, sa conception de l'universalité morale, simultanée et progressive.

[1] *Lettre de Mgr le cardinal Du Perron envoyée au sieur Casaubon en Angleterre (15-7-1611)*, dans *Réplique à la Response du Roy (1620)*, fol. sign. a i *v*-a ij *r*; voir aussi *Réplique à la Response du Roy (1620)*, c. I, p. 1-7 et c. LXVII, p. 569-571.

[2] *Réplique à la Response du Roy (1620)*, p. 569-571.

[3] *O. c.*, p. 89.

Jamais, dit-il, S. Augustin n'a prétendu que l'Église catholique de son temps possédait toutes les nations absolument, mais seulement « par *synecdoche*, c'est-à-dire, par application du nom du tout à la plus grande partie, et en comparaison des autres sectes et sociétés chrétiennes, au regard desquelles l'Église catholique était si ample, qu'elle était dite, par éminence, l'Église de toutes les nations ». Cette catholicité morale simultanée est cependant progressive : l'Église catholique du XVIIe siècle est bien plus étendue que celle du Ve ; aussi le critère de vérité que constitue l'universalité spatiale ne peut qu'en être fortifié [1]. Les objections qu'on fait contre l'universalité géographique de l'Église romaine ne constituent donc pas une difficulté pour Du Perron ; il estime que l'idée de catholicité morale, parce qu'elle est souple, peut toujours être appliquée à l'Église, quelle que soit la situation de celle-ci. Bien plus, ajoute-t-il, si la catholicité morale de l'Église du Ve siècle a suffi à S. Augustin, — et combien réduite était encore l'Église à cette époque, — celle de l'Église du XVIe doit suffire *a fortiori*.

La réduction de la note de catholicité à l'universalité de lieu n'est cependant pas parfaite. Si Du Perron affirme en maints endroits que le catholicisme a toujours une ampleur qui lui permet de se distinguer facilement des autres confessions chrétiennes, il lui arrive encore de faire appel à la catholicité de temps et d'y chercher un affermissement pour l'universalité de lieu. « Par Église catholique, écrit-il, les Pères n'ont jamais entendu la masse et la confusion totale de la multitude des chrétiens, mais une société à qui seule le nom de catholique a été conservé, non pour ce qu'elle tenait lieu de tout *actuel* au regard des autres, mais seulement de tout *habituel*, — c'est nous qui soulignons, — comme la tige au regard des rameaux qui en sont arrachés ; d'autant qu'en toutes les séparations, elle est restée au même état auquel était tout le corps avant la séparation, et par conséquent a justement hérité du nom de l'Église totale, et succédé seule en droit et à l'appellation de tout, comme étant celle seule qui la représente [2]. » Le *tout habituel*, c'est, mais dans le langage caractéristique de l'évêque d'Évreux, la catholicité de temps.

Par le caractère patristique et, spécialement, augustinien de ses

---

[1] *O. c.*, p. 88, 93-95.

[2] *O. c.*, p. 563.

écrits, Du Perron a fait avancer l'évolution de la notion de catholicité dans le sens de l'universalité de lieu, jusqu'à voiler même l'universalité de personnes. S'il parle parfois de *communion* universelle, c'est parce que cette conception de l'Église, patristique aussi, et plus accommodable à un style d'historien, lui paraît apte à mieux accentuer l'erreur du schisme anglican. S'il refuse de faire intervenir l'idée de catholicité de doctrine, — bien qu'il l'exige en fait, — c'est encore pour se séparer parfaitement de l'anglicanisme de Jacques Ier. Enfin, l'universalité de temps ne vient qu'appuyer la catholicité de lieu, puisque celle-ci peut servir à elle seule de marque de l'Église. Malgré cela, Du Perron a laissé sans réponse l'objection tirée des restrictions qui affectaient l'universalité de l'Église ; de plus, il n'a pas inséré l'idée d'intégralité doctrinale dans la note de catholicité. A ce point de vue, P. Nicole marquera une nouvelle étape, mais plus décisive, et toujours dans le sens qui se dessinait depuis le début du XVIIe siècle.

II. *Nicole et Jurieu*

Chez Nicole, la prédominance progressive de la catholicité spatiale s'affirme plus encore que chez Du Perron. La manière selon laquelle il engage la discussion sur l'étendue de l'Église, les explications qu'il donne de l'universalité morale du catholicisme, la parenté des idées qu'il émet avec celles de S. Augustin, tout concourt à la mettre en lumière. Cependant, il lui arrive aussi de faire appel, d'abord, à l'universalité de temps du catholicisme, surtout lorsqu'il se trouve embarrassé de montrer l'universalité spatiale de celui-ci ; ensuite, à la catholicité de doctrine, parce que celle-ci constitue, par son seul énoncé, une réfutation directe de la théorie des articles fondamentaux.

Telle qu'elle se pose chez Jurieu et chez Nicole, la question de l'étendue de l'Église semble exclure l'intervention de la catholicité de doctrine et de la catholicité de temps. L'Écriture annonce une Église répandue par toute la terre, assure Jurieu dans son *Vray système de l'Église* ; or, quelle communion peut actuellement revendiquer pareille universalité ? Ce n'est certes pas la communion romaine, ni aucune autre d'ailleurs. Il reste donc à admettre que c'est la confédération de toutes les communions chrétiennes, car

elle seule réalise les oracles prophétiques [1]. A quoi Nicole répond dans son *Traité de l'unité de l'Église*, que l'Église catholique exige, comme condition d'universalité, un consentement entier à tous les dogmes reçus, fondamentaux ou non, ainsi qu'une unité parfaite de communion [2]. En d'autres termes, Jurieu, en se contentant d'une unité partielle de doctrine (les dogmes fondamentaux) et de communion, croit pouvoir maintenir un sens plein à l'universalité de lieu annoncée dans les écrits inspirés, tandis que, selon lui, Nicole, en voulant sauver l'intégralité de la doctrine et l'unité parfaite de communion, sacrifie le sens de l'universalité décrite dans les prophéties messianiques. Tout l'intérêt des deux controversistes est donc concentré sur la notion d'universalité spatiale ; la catholicité de temps n'y a pas de place ; celle de personnes est fort estompée ; même la totalité de la doctrine, — dont quelques auteurs, comme Suarez, avaient fait la catholicité de doctrine, — n'est pas liée directement à la notion scripturaire d'universalité. On notera ici, en passant, combien les auteurs scolastiques, lorsqu'ils énumèrent méthodiquement trois ou quatre formes de catholicité, trahissent toujours la pensée des controversistes, mettant sur un même plan des réalités qui sont en fait diverses, ou subordonnées, ou nouvelles, ou même qui n'ont entre elles qu'une ressemblance verbale, comme *intégralité* de la foi et *catholicité* de doctrine.

Les mises au point effectuées par Nicole portent avant tout sur la notion d'universalité *morale*. Prudemment, il définit sa *généralité morale*, une étendue « fort grande et, encore qu'on ne la discerne pas aisément, et qu'on ne puisse assigner précisément ce qui suffit pour la constituer, on connaît très bien néanmoins que certaines choses ne suffisent pas, et que celle qui serait bornée dans une province ne répondrait en aucune sorte à l'idée qu'ils nous en donnent » [3]. Mais il ne s'arrête pas là. Il reconnaît la difficulté que la diffusion *morale* du catholicisme crée aux apologistes et se charge d'y répondre ; pour ce, il estime nécessaire d'introduire des distinctions essentielles au cœur de la notion d'étendue. Ces distinctions retiendront notre attention, parce que, si un

[1] Voir *Le vray système de l'Église* (*1686*), p. 79-89 ; JURIEU reprend sa thèse dans le *Traité de l'unité de l'Église* (*1688*), p. 226-298.

[2] Voir *De l'unité de l'Église* (*1687*), l. II, c. III, p. 223-243 ; l. III, c. VI, p. 388-389.

[3] *De l'unité de l'Église* (*1687*), p. 235-236.

progrès doit être réalisé dans la détermination de la note de catholicité spatiale, c'est ici qu'il doit apparaître. Il est trois sortes d'étendue de l'Église, affirme Nicole : « l'une, qu'on peut appeler étendue successive ; l'autre, étendue en partie visible aux sens et en partie visible à l'esprit ; la troisième, enfin, étendue visible entièrement et simultanément ». Telle était, dit-il, la doctrine de S. Augustin [1].

Par étendue successive, dit Nicole, S. Augustin entendait celle que l'Église possède à diverses époques, selon que la lumière de l'Évangile éclaire un pays, ou qu'elle y a été ensuite étouffée. Cette étendue vérifie sans aucune restriction les visions prophétiques, car l'Évangile sera annoncé à toutes les nations et dans toutes les parties du monde, au moins successivement. Elle convient certainement à l'Église catholique, et non aux confessions hérétiques, Dieu ne pouvant permettre que l'erreur soit féconde. [2] Dans son *Traité de l'unité de l'Église,* Jurieu ne prend pas la peine de réfuter cette première notion d'étendue : celle-ci, à vrai dire, pouvait à juste titre lui paraître moins recevable encore que ne l'était la catholicité *successive* de Bellarmin, puisqu'elle ne se rattache à aucune universalité spatiale simultanée. Mais nous savons, par *Le vray système de l'Église* (1686), l'objection plus fondamentale que l'ancien pasteur de Metz formulait contre le recours même à la doctrine de S. Augustin. Dans chaque siècle, observe-t-il, on s'est formé une idée de l'Église conforme à l'état dans lequel on la voyait. C'est pourquoi, au siècle de S. Augustin, on était convaincu que la partie saine de l'Église, celle qui conservait la vérité, devait être nécessairement la plus étendue ; il en était ainsi alors, et les donatistes, les ariens et autres hérétiques faisaient pauvre figure en face de l'ampleur de l'Église de Rome. Mais la suite des temps a montré qu'il ne faut pas construire une idée de l'Église en fonction d'une partie de son histoire, ni d'après son état présent, mais d'après ce qu'elle a été dans tous es temps [3].

---

[1] *De l'unité de l'Église* (*1687*), p. 238-241.

[2] NICOLE semble avoir évolué en ce qui concerne la catholicité successive. Lorsqu'il en parle en 1706, dans ses *Instructions théologiques et morales sur le symbole,* t. I, p. 429, 434, il la définit la durée de l'Église « depuis les Apôtres jusqu'à présent », mettant les calvinistes au défi de montrer, depuis l'âge apostolique, le moment où une nouveauté aurait été reçue pour la première fois dans l'Église de Rome.

[3] *O. c.,* p. 56.

A côté de l'étendue successive, Nicole cite l'étendue « qui est en partie visible aux sens et en partie visible à l'esprit ». L'Église est un grand corps visible, répandu dans de multiples provinces, et qui surpasse par sa grandeur toutes les autres confessions en particulier. Ce corps, ayant assez de signes pour se faire reconnaître comme l'Église chrétienne véritable, a dès lors le droit de s'attribuer tous les chrétiens qui n'adhèrent pas aux hérésies par un consentement formel ; de là vient que cette étendue est dite en partie visible aux sens et en partie à l'esprit. Cette explication n'est pas une réponse à la difficulté qui nous occupe. Si l'universalité morale visible suffit, pourquoi lui imaginer un appoint invisible ? Et si elle ne suffit pas, de quelle efficacité peut être un prolongement invisible qui doit devenir une note de l'Église véritable, après avoir été lui-même authentiqué par elle? Jurieu refuse cet essai de solution. L'étendue mi-visible et mi-invisible est celle que je défends moi-même, réplique-t-il, mais avec des conséquences défavorables pour l'Église de Rome ; car toutes les communions peuvent faire appel à une étendue invisible [1].

Si les deux premières mises au point de Nicole sont plutôt décevantes, la troisième, qui fait état de l'étendue visible universelle et perpétuelle du catholicisme, l'est encore beaucoup plus. L'Église est la ville bâtie sur la montagne, écrit-il ; elle est exposée à la vue de tous les peuples comme un signal qui les presse d'accourir. Or, elle ne peut remplir ce rôle que si elle jouit d'une étendue visible, actuelle et perpétuelle ; cette étendue est essentielle à la vraie Église ; mais il faut l'entendre *moraliter*, sans rigueur métaphysique. Cette dernière réponse nous vaut de la part de Jurieu une critique mordante :

« Nous lui avouons fort volontiers que les expressions générales de l'Écriture ne s'entendent pas toujours avec une rigueur métaphysique. Mais ce qu'il y a de fort incommode pour M. Nicole dans le fait présent, c'est qu'à mesure que les siècles coulent, il faut toujours donner une nouvelle restriction à ces paroles : l'Église est étendue par toute la terre. Avant le deuxième siècle et le schisme des Grecs, quand l'Église romaine, comme elle le suppose, dominait sur toutes les Églises d'Orient, du Midi et du Septentrion, alors ces mots « par toute la terre » se prenaient quasi dans une rigueur métaphysique. Car il est certain, selon M. Nicole, qu'alors, l'Église romaine était dans les

[1] *Traité de l'unité de l'Église* (*1688*), p. 236-237.

quatre parties du monde. Mais depuis que les trois grands patriarchats de l'Orient, celui de Constantinople, celui d'Antioche et celui d'Alexandrie, se sont séparés, il a fallu rogner des trois quarts ce « par toute la terre ». Pendant que l'Église romaine a conservé tout l'Occident, cela faisait encore figure, pour sauver la vérité du « par toute la terre ». Mais quand la moitié de l'Europe a été enlevée au commencement du siècle passé, il a fallu que le « par toute la terre » se soit terriblement écarté de sa rigueur métaphysique et scolastique. Quand ce qui reste d'États sujets à Rome auront secoué son joug — ce que M. Nicole avouera au moins pouvoir arriver, car je ne vois pas pourquoi la France et le reste de l'Allemagne ne pourraient pas se séparer de l'Église romaine, comme ont fait la Suède et l'Angleterre, — alors, dis-je, il se trouvera que le « par toute la terre » signifiera l'Italie. Il faut avouer que cela sera bien loin de la rigueur métaphysique [1]. »

Nicole, qui se dépense en interminables considérations sur l'étendue de l'Église quand il suit la doctrine de S. Augustin, revient à la catholicité de doctrine et à l'universalité de temps dans ses ouvrages scolastiques ; à ce point de vue, la note de catholicité qu'il propose dans ses *Instructions théologiques et morales* est révélatrice. Le nom de catholique, écrit-il, signifie trois sortes d'universalités : la première est l'universalité de doctrine, car l'Église condamne toutes les hérésies et embrasse toutes les vérités définies ; la seconde est l'universalité de communion, qui comporte l'ensemble des fidèles répandus dans le monde entier; par la troisième, l'universalité successive, on veut dire que l'Église a persisté durant tous les siècles, depuis les apôtres jusqu'à présent [2]. En faisant large la part des nécessités de l'apologétique et des répercussions inattendues de la systématisation dans l'élaboration des doctrines théologiques, nous retrouvons avec peine, dans cette notion de catholicité, la prédominance accordée à l'universalité de lieu dans le *Traité de l'Unité de l'Église*.

Avant de tirer les conclusions qui se dégagent des discussions qui se sont déroulées entre les catholiques et les calvinistes français autour de la notion d'universalité, nous devons signaler l'idée de catholicité exclusivement spatiale de P. L. Thomassin. Celui-ci ne semble pas s'inquiéter de l'embarras croissant que cause aux apologistes le rétrécissement de l'universalité visible du catholicisme ; il réduit la note de catholicité à la seule universalité

[1] *O. c.*, p. 239-240.

[2] *Instructions théologiques et morales* (*1706*), p. 429.

de lieu, et ce, parce qu'il est en contact intime avec la pensée de S. Augustin. Son *Traité de l'unité de l'Église* paraphrase longuement le *De Ecclesiae unitate* de l'évêque d'Hippone. L'Église, c'est l'*Église universelle, l'Église catholique, l'Église répandue dans tout l'univers*. Un simple coup d'œil jeté sur les sommaires des chapitres où il traite de l'universalité manifesterait encore mieux la tendance de ses positions doctrinales. Bref, la catholicité et l'universalité de lieu coïncident parfaitement [1].

Au terme de ces discussions, la notion de catholicité s'éclaire et se précise. Son évolution dans les écrits de Du Perron, de Nicole et de Thomassin a montré que, plus le contact des auteurs avec les écrits patristiques, surtout augustiniens, est intime et exclusif, plus aussi l'universalité de lieu tend à prédominer, jusqu'à éliminer parfois, — il en est ainsi chez Thomassin, — la catholicité de doctrine et celle de temps. D'autre part, quand ils s'adressent directement aux non-romains, les controversistes rappellent plutôt l'obligation qu'ils ont d'accepter la foi entière,— la catholicité de doctrine,— au lieu d'en restreindre le contenu aux seuls dogmes fondamentaux. De là, dans l'exposé de la note de catholicité, un balancement perpétuel entre l'universalité de lieu et la catholicité de la foi, selon que l'apologiste se meut dans la littérature ancienne de l'Afrique chrétienne ou qu'il fixe son attention sur l'hérésie moderne. Quant à la catholicité de temps, elle est apparue parfois, mais à titre secondaire, puisque les controversistes ne l'ont fait intervenir qu'au terme de leurs considérations et pour les renforcer. Enfin, à l'arrière-plan de la grande controverse, les apologistes scolastiques redisent, sans se lasser, les deux universalités de lieu et de temps, qu'ils ont héritées des théologiens du XVIe siècle. Lorsque Tournély, au début du XVIIIe siècle, proposera une triple note de catholicité : de lieu et de personnes, de doctrine, de temps, il ne fera que résumer les idées des grands polémistes français sur l'étendue univer-

---

[1] Voici les sommaires des chapitres XIV à XVII du l. I, dans lesquels il décrit l'universalité de l'Église. C. XIV. *La doctrine de l'Église expliquée par S. Augustin sur l'unité de l'Église même et sur son universalité.* C. XV. *Continuation des preuves de l'universalité de l'Église tirées de S. Augustin, qui les tire lui-même de l'Écriture.* C. XVI. *On continue avec S. Augustin à prouver l'universalité de l'Église par les Écritures.* C. XVII. *Suite du même sujet de l'unité et de l'universalité de l'Église selon les Écritures, expliquées par S. Augustin.*

selle de l'Église, la totalité de la foi et la catholicité successive. Mais en projetant ces trois notions sur un même plan, cette systématisation supprime toute possibilité de leur conserver leur signification historique et leur relief véritable.

A la difficulté tirée du manque d'universalité du catholicisme, le XVIIe siècle n'a apporté comme solution que la réponse traditionnelle de l'universalité *morale*. Celle-ci, cependant, ne peut constituer à elle seule une preuve de la vérité de l'Église. Les apologistes catholiques le reconnaissent, puisqu'ils lui joignent la catholicité de la foi, ou recourent à la catholicité de temps. Nicole, à la fin du XVIIe siècle, a même esquissé un prolongement spatial invisible ; mais il a eu tôt fait de le rejeter.

Enfin, rien ne fait prévoir le sort qui attend la note de catholicité au XXe siècle. Les notions de catholicité qui ont été émises et les solutions qui ont été proposées à l'objection traditionnelle, formulée contre l'étendue universelle *morale* du catholicisme, ont toutes été pensées en fonction d'une conception quantitative de l'universalité : on exige la *totalité* des dogmes, et non quelques-uns ; on veut augmenter l'étendue de l'Église ; on prolonge sa durée ; même, l'idée de transcendance sur les particularismes, qui se rapproche cependant de la catholicité qualitative, est enserrée dans la notion d'universalité quantitative et elle signifie en réalité, non l'indépendance à l'égard de toute limitation, mais l'expansion dans tout l'univers. D'ailleurs, les controversistes eussent-ils pensé à la catholicité qualitative, qu'ils ne s'en seraient probablement pas servis, puisqu'elle était acceptée par les protestants eux-mêmes, à qui elle permettait de justifier leur infériorité numérique ainsi que leur limitation géographique [1].

---

[1] Impuissants à se prévaloir d'une supériorité numérique ou géographique quelconque, les protestants en ont régulièrement nié l'importance pour la preuve de la vraie Église ; ils interprètent le terme *catholicus* dans le sens purement négatif de *non alligatus uni loco*. Voir, entre autres, J. BRENZ, *Apologia confessionis* (*1555*), p. 172-173, 190 ; P. MÉLANCHTHON, *Loci theologici* (*1542*), c. 835-837 et *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei*, c. 597-598 ; M. CHEMNITZ, *Loci theologici P. III*, *Locus de Ecclesia* (*1591*), p. 124 A-125 A, 127 A ; J. GERHARD, lui, distingue la catholicité *substantielle* (totalité des appelés), la catholicité *quantitative* ou externe (temps et lieu, au sens des luthériens) et la catholicité *qualitative* (de doctrine) (*Loci theologici* (*1610-1622*), t. XI, p. 22 et *Confessio catholica* (*1634-1637*), l. II, p. 734-735). Ce qui caractérise le protestantisme, écrit J. A. DORNER, dans son *Histoire de la théologie protestante*, p. VIII, « c'est cet élément universel du christianisme, qui s'adresse à tous, auquel tous sont appelés, et qui constitue la seule catholicité véritable ».

Article III

De Tournély a nos jours : apparition de la notion de catholicité qualitative

Après la controverse de la fin du XVII[e] siècle, la littérature ecclésiologique s'affaisse subitement : la période des *Cursus*, des *Institutiones* et des *Compendia* est ouverte. Quelques manuels paraissent encore, maigres vade-mecum de séminaristes et de prêtres, ouvrages de compilateurs, résumés peu consistants des travaux du siècle précédent [1]. Tel est l'aspect global des écrits au milieu desquels nous nous mouvrons désormais. Du *De Ecclesia Christi* (1726) de Tournély à *L'Église catholique* (1923) du dominicain français A. de Poulpiquet, mort au début de la grande guerre, la note de catholicité a été soumise à des modifications importantes. Sa notion, d'abord triple, s'est simplifiée pour se réduire finalement à l'universalité de lieu, doublée, comme d'habitude, de l'universalité de personnes, et soutenue par le lien de l'unité ; c'est l'œuvre des théologiens parisiens du XVIII[e] siècle. D'autre part, on a hésité souvent, au cours du XIX[e] siècle, à faire de cette catholicité de lieu une note positive de l'Église, si bien que, finalement, on en est arrivé à faire appel à une note de catholicité qualitative : telle est la signification de A. de Poulpiquet dans l'histoire de la note de catholicité.

§ 1. *L'universalité de lieu, note de l'Église*

Les notions de catholicité, qui ont été proposées par les auteurs des XVIII[e] et XIX[e] siècles, bien qu'elles puissent toutes se réclamer du patronage de quelque schème hérité des siècles précédents, sont, à première vue, fort divergentes. Les théologiens français, à la suite de Tournély, ont simplifié cette diversité : ils ont écarté systématiquement l'universalité de temps et celle de doctrine, consommant ainsi l'assimilation parfaite de la catholicité à l'universalité de lieu.

La note de catholicité des apologistes du XVIII[e] siècle revêt des formes fort variées. Le schème des auteurs scolastiques

[1] Voir H. Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, c. 1363, où il se plaint du peu d'intérêt que présentent les polémistes du milieu du XVIII[e] siècle.

rappelle avec insistance que l'Église catholique est universelle dans l'espace et aussi dans le temps ; l'universalité spatiale jouit de la prédominance qui lui a été donnée par la controverse patristique ; enfin, les nécessités de la polémique antiprotestante exigent qu'on s'arrête à la catholicité de doctrine, antidote radical contre la théorie des articles fondamentaux. Comme le XVIIIe siècle est pour le traité de l'Église une période de systématisation, et que celle-ci s'accomplit tranquillement à l'abri de toutes les agitations de la polémique, on s'attendrait à retrouver chez les auteurs une note de catholicité comportant invariablement la triple universalité de lieu et de personnes, de temps et enfin de doctrine. En réalité, du début du XVIIIe siècle au milieu du XIXe, l'exposé de la catholicité a souvent changé : certains apologistes décrivent la catholicité de temps et de lieu, sans plus ; d'autres, la catholicité de lieu, de temps et de doctrine ; d'autres, enfin, la seule universalité de lieu. Tous ces schèmes alternent avec une irrégularité telle, qu'un apologiste a même cru à la parfaite confusion des idées [1].

Bien qu'elles forment un ensemble incohérent, ces notions de catholicité ne sont pas l'effet du caprice des auteurs ; elles trahissent chacune une hérédité théologique particulière, dont l'inertie explique la persistance dans la définition de la note. Les apologistes qui parlent de catholicité de temps et de lieu exclusivement, sont en parenté étroite avec le courant bibliciste ou scolastique des XVIe et XVIIe siècles [2] ; Bossuet lui-même en défendait la valeur à l'aube du XVIIIe siècle. D'autres font intervenir, en plus, la catholicité de doctrine, contre les protestants qui se contentent de croire aux dogmes fondamentaux [3]. Ceux qui traitent de la

---

[1] Voir *Libère de Jésus, Controversiae dogmaticae* (*1701*), p. 143 A.

[2] Ainsi, C. Oberndorfer, *Loci theologici* (*1762*), p. 159-160 : sa catholicité de doctrine signifie uniquement l'identité de foi requise pour toute vraie universalité ; C. D. M. Dobmayer, *Institutiones theologicae*, p. 274 ; A. de Bulsano, *Institutiones theologicae dogmaticae* (*1849*), p. 683-691 ; A. Martinet, *Demonstratio religionis et Ecclesiae catholicae* (*1859*), p. 511-515.

[3] Nous citons ici ceux qui entendent l'unité de doctrine, non de l'unité nécessaire à assurer une vraie universalité, mais d'une adhésion à la foi intégrale, tels F. Henno, *De fide* (*1708*), p. 203 A-B ; *Sujets de conférences sur la théologie positive* (*1712*), p. 104 ; A. Matthaeucci, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (*1712*), p. 5 B-6 B ; F. I. de La Chambre, *Traité de l'Église de Jésus-Christ* (*1743*), p. 231-250 ; C. R. Billuart, *De fide* (*1748*), p. 305 B-306 B ; D. Concina, *Apparatus ad theologiam christianam* (*1751*), p. 198-200 ; H. Kilber, *Principia theologica* (*1771*), p. 105-106 ; A. Valsecchi, *La verità della Chiesa cattolica* (*1787*), p. 158-186 ; F. Liebermann, *Demonstratio catholica* (*1821*), p. 265-266.

triple universalité de lieu, de temps et de personnes sont dominés par le schème du groupe lérinien, — *universitas, antiquitas, consensio,* — que la note de catholicité s'était assimilé au XVIe siècle, — avec cette nuance cependant que, après avoir été absorbé, ce groupe dirige maintenant l'évolution de la note [1]. D'autres encore, en proposant une notion apparemment fort voisine de la précédente, — ils disent, en effet, universalité de lieu, de temps et de personnes *de toute condition,* — remontent à une source entièrement différente, savoir, l'idée de catholicité donnée par S. Thomas dans son commentaire du symbole et reprise, en 1566, par le *Catéchisme romain* [2]. Enfin, quelques théologiens s'arrêtent à la seule notion d'universalité géographique, les uns, parce qu'ils s'en tiennent à la signification de la catholicité, telle qu'elle ressort des écrits scripturaires ou antidonatistes [3]; d'autres, en vertu d'un travail de réorganisation théologique. Pour le XVIIIe siècle, cette dernière position est unique et originale, car tous les schèmes qui ont été signalés plus haut comprennent au moins l'universalité de temps et de lieu, parfois même celle de doctrine; elle est, en outre, d'un intérêt primordial, puisqu'elle se substituera à toutes les autres avant la fin du XIXe siècle.

Ce sont les théologiens de l'école de Paris qui ont éliminé systématiquement, de la note de catholicité, l'universalité de temps et de doctrine. Peu d'années après l'apparition des *Instructions théologiques et morales* (1706) de Nicole, Tournély commençait la composition de son *De Christi Ecclesia.* Arrivé à la note de catholicité, Tournély constate l'existence des trois éléments

---

[1] Tels, par exemple, P. E. ASTORINI, *De vera Ecclesia Jesu Christi* (*1700*), p. 40 ; G. HÉRINCKX, *De fide* (*1663*), p. 84 B ; J. BOUDART, *De fide divina* (*1681*), p. 566 B ; B. HERWIG, *Epitome dogmatica* (*1766*), p. 142-143 ; R. CERCIA, *De Ecclesia vera Christi* (*1848*), p. 283-284. Lire C. WALTER, *Tentamen historicum circa notas verae Ecclesiae*, p. 44.

[2] LIBÈRE DE JÉSUS, *Controversiae dogmaticae* (*1701*), p. 140 A ; J. PREINGUE, *De fide* (*1744*), p. 165-166 ; C. R. BILLUART, *De fide* (*1746*), p. 305 B-306 A.

[3] Tels, entre autres, B. FIBUS, *Demonstratio tripartita* (*1700*), p. 556-588 ; G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 290 A-313 B ; E. HAWARDEN, *The true Church of Christ* (*1714*), t. I, p. 146-168 ; J. B. POZZOLLO, *De romano pontifice et de symbolo* (*1716*), p. 621-639 ; J. LOMBARD, *Méthode courte et facile* (*1723*), p. 107-113 ; G. ANTOINE, *Tractatus de fide divina* (*1723*), p. 531-532 ; E. AMORT, *Demonstratio critica religionis catholicae* (*1744*), p. 35-36 ; M. GERBERT, *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae* (*1760*), p. 478-479 ; H. S. GERDIL, *Exposition des caractères de la vraie religion* (*1765*), c. 333-334 ; C. SARDAGNA, *Theologia dogmatico-polemica* (*1770*), t. II, p. 335-355 ; P. M. GAZZANIGA, *Praelectiones theologicae*, t. I (*1763*), p. 246 B-250 A.

constitutifs de cette note : l'universalité de lieu et de personnes, de temps et enfin de doctrine : bref, l'héritage complet du XVII[e] siècle. Mais au lieu de les exposer tous, comme le font les autres apologistes, il les classe d'une manière nouvelle : l'universalité de doctrine, dit-il, doit être ramenée à l'unité et l'universalité de temps, à la note d'apostolicité. La note de catholicité se réduit donc à l'universalité de lieu, et, conséquemment, de personnes [1]. Après Tournély, toute l'école de Paris, ceux qui vivent dans son rayonnement immédiat [2], et enfin l'ensemble des apologistes, vont se rallier à cette formule. Aussi, vers le milieu du XIX[e] siècle, l'Église est appelée catholique, parce qu'elle jouit d'une diffusion universelle et que ses adhérents sont nombreux et dispersés dans le monde entier. L'universalité de personnes, en effet, ne requiert pas que les habitants de tous les pays soient chrétiens, mais que des habitants le soient dans tous les pays.

La catholicité de lieu proposée par Tournély n'était pas entièrement simplifiée. Semblable à celle que Nicole définit dans ses *Instructions théologiques*, elle comporte deux éléments : l'universalité morale simultanée et l'universalité physique successive, c'est-à-dire, que l'Église est catholique, d'abord, à cause de l'impressionnante étendue dont elle jouit à chaque époque de son histoire ; ensuite, parce qu'elle atteindra progressivement et successivement toutes les contrées de l'univers. Cette seconde signification de la note de catholicité va disparaître à son tour. Dans son

---

[1] *O. c.*, p. 32 A.

[2] Ainsi, T. DE CHARMES, *Loci theologici* (*1751*), p. 230-234 ; L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 229-254; N. BERGIER, *Dictionnaire de théologie* (*1788*), t. II, p. 514, n. 15 ; C. REGNIER, *De Ecclesia Christi* (*1789*), p. 312-321 ; C. G. DE LA LUZERNE, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. II, p. 71-149; G. DE LA HOGUE, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 59-68 ; J. B. BOUVIER, *De vera religione et de Ecclesia* (*1818*), p. 296-303 ; F. LABIS, *Ecclesiae catholicae demonstratio* (*1864*), p. 148-151 ; L. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi* (*1873*), p. 250-260, 290. Les quelques variantes que l'examen des écrits révèle n'infirment en rien ce que nous avons dit de la tendance unanime de l'école de Paris à réorganiser la notion de catholicité dans le sens indiqué. Ces auteurs ramènent la catholicité à la perpétuité (BAILLY, *o. c.*, p. 229 et DE LA LUZERNE, *o. c.*, p. 71-72, BOUVIER, *o. c.*, p. 296) et plus encore à l'apostolicité (REGNIER, *o. c.*, p. 312; DE LA HOGUE, *o. c.*, p. 59; LABIS, *o. c.*, p. 148; BRUGÈRE, *o. c.*, p. 290). Quant à la catholicité doctrinale, son sort est plus varié. Réduite d'abord à l'unité (TOURNÉLY, *o. c.*, p. 32 A; BAILLY, *l. c.*; DE LA HOGUE, *l. c.*; BOUVIER, *l. c.*), elle est parfois ramenée à l'infaillibilité (REGNIER, *l. c.*; BRUGÈRE, *l. c.*); mais, à partir du cardinal DE LA LUZERNE (*o. c.*, p. 71-72), on refuse le nom de note à la catholicité de doctrine, pour ce motif qu'elle est en question et qu'elle n'est pas facilement discernable (LABIS, *l. c.*).

De Ecclesia Christi (1789), le sulpicien Regnier fait la critique de la catholicité spatiale : après avoir rejeté, avec tous les théologiens de son époque, la catholicité successive au sens où l'avaient entendue Driedo, M. Cano et Bellarmin, il s'en prend à l'étendue successive physique de Nicole et de Tournély. Qu'auraient valu les arguments des Pères, dit-il, si l'on avait pu leur alléguer que l'Église est catholique parce qu'elle doit croître progressivement jusqu'à la fin des temps ? Que signifient alors les prophéties messianiques, la diffusion du christianisme primitif et la visibilité perpétuelle de l'Église[1] ? Depuis Regnier, les apologistes s'en sont tenus de plus en plus exclusivement à l'universalité morale simultanée : l'Église peut être reconnue à son universalité, disent-ils, parce qu'elle possède toujours une ampleur supérieure à celle des autres confessions chrétiennes[2]. Vers le milieu du XIXe siècle, cette ultime simplification est, peut-on dire, constante.

§ 2. *Difficultés créées par la note d'universalité spatiale*

Démembrée progressivement et stylisée par la systématisation théologique, réduite à moins encore par l'interprétation logique qu'on donne de son élément formel, la catholicité spatiale, telle qu'elle se présente au déclin du XIXe siècle, voit son caractère de note et de note positive de plus en plus compromis[3].

La note de catholicité pâtit d'abord du démembrement qu'on

---

[1] Voir *o. c.*, p. 313-316.

[2] Par exemple, C. DE LA LUZERNE, *o. c.*, p. 76 ; L. G. DE LA HOGUE, *o. c.*, p. 59-60 ; J. B. BOUVIER, *o. c.*, p. 297. A partir du milieu du XIXe siècle, les auteurs sont unanimes à ne développer que l'universalité de lieu et de personnes. Voir J. S. VON DREY, *Die Apologetik (1847)*, t. III, p. 323-325 ; T. M. J. GOUSSET, *Théologie dogmatique (1848)*, t. I, p. 385-390 ; F. X. SCHOUPPE, *De Ecclesia Christi (1862)*, p. 184 ; P. MURRAY, *Tractatus de Ecclesia Christi (1860)*, p. 158-173 ; V. GATTI, *De Ecclesia (1867)*, p. 495-511 ; L. BRUGÈRE, *De Ecclesia Christi (1873)*, p. 250-260 ; C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia (1880)*, p. 644-645 ; J. V. DE GROOT, *Summa apologetica (1890)*, p. 147-157 ; C. GUTBERLET, *Von der katholischen Religion (1894)*, p. 82-88 ; L. DE SAN, *Tractatus de Ecclesia (1906)*, p. 108-128 ; Y. DE LA BRIÈRE, *Église (Question des notes)*, c. 1285-1287.

[3] F. SUAREZ, par exemple, écrivait en 1613 : « Ex his ergo omnibus valde incertum relinquitur quando inceperit Ecclesia habere in re, et non tantum in spe, illam universalitatem, quae suum nomen catholicae denotat. Item incertum est quanta Ecclesiae amplitudo et multiplicatio ecclesiarum per varias orbis provincias fuerit ad eundem effectum necessaria. Denique multo magis incertum est, quam numerosam hominum multitudinem eadem proprietas requirit, ut in re ipsa existat » *(Defensio fidei catholicae (1613)*, p. 71B).

lui a fait subir. En lui enlevant l'universalité de doctrine et de temps, les apologistes en ont écarté les éléments qui la complétaient et la renforçaient depuis le XVIe siècle. Autre chose est en effet de se prévaloir exclusivement d'une universalité de lieu, autre chose de revendiquer, en plus de celle-là, une durée ininterrompue depuis l'âge apostolique et l'acceptation intégrale de la révélation : telle était,– on s'en souvient,– la triple catholicité des *Instructions théologiques* de Nicole. La note de catholicité est dépouillée aussi des harmoniques qui avaient enrichi sa définition au XVIe siècle, à savoir, l'absence de toute limitation particulariste, et la *conspicuitas singularis* que l'Écriture et les Pères s'étaient plu à lui reconnaître. De sa transcendance sur les divers particularismes, il n'était plus guère question depuis Tournély ; quant à la visibilité éclatante de l'Église, elle était devenue une des preuves du *De vera religione.*

La stylisation des idées dans l'apologétique scolastique du XVIIIe siècle, et l'appauvrissement notionnel qui en a été la conséquence, rendent compte, pour une part, des difficultés qui s'amoncellent devant le théologien au début du XXe siècle. La note amenuisée de catholicité, que proposaient les manuels du XVIIIe siècle et les *Compendia* du XIXe, ne comportait plus toute la richesse doctrinale qu'elle avait possédée au XVIe. Les mots-souche de ces ouvrages étaient impuissants à traduire toutes les idées qu'ils devaient résumer ; facilement compréhensibles pour le lecteur du XVIe siècle, ils constituaient presque des énigmes pour celui du XVIIIe et du XIXe. Quand les théologiens louvanistes avaient parlé de l'universalité de la communion chrétienne, ils avaient suggéré en même temps la visibilité, la perpétuité, l'unité, la durée, le nombre et l'éclat universel de l'Église ; mais dans les *Compendia* du XVIIIe siècle, la catholicité était énoncée sans explications, sans contexte, sans les réserves et les mises au point que des commentaires étendus auraient probablement annexés : pareille désincarnation devait affaiblir la valeur probante de cette note.

A ces difficultés provenant de la notion de catholicité elle-même s'en ajoutent d'autres que les apologistes se sont créées inutilement, en faisant de l'unité l'élément formel de la catholicité. Nous avons relevé plusieurs fois que, depuis le XVIe siècle, la note de catholicité avait impliqué, comme condition *sine qua non* de sa valeur, une certaine unité. Au XVIIe siècle parfois, et couram-

ment au XIXe, les apologistes scolastiques ont appelé cette unité l'élément formel de la catholicité, formel signifiant simplement nécessaire, indispensable. Oubliant le sens primitif de l'application de l'hylémorphisme à la note de catholicité, A. de Poulpiquet l'interprète strictement : « Si la catholicité formelle est constituée par l'unité, écrit-il, ainsi que le pensent certains auteurs, n'est-ce pas se payer de mots que de parler des quatre notes de l'Église ? Il faut donc plus qu'une distinction nominale entre ces deux propriétés [1]. » L'interprétation rigoureuse du terme *formel*, réduisant la catholicité spatiale et numérique à être le *matériel* de la note de catholicité, supprimait celle-ci *ipso facto*.

Le processus d'argumentation suivi par la majorité des apologistes ajoute encore à ces difficultés. S'ils s'étaient tous contentés d'un argument indirect comme le fit C. Gutberlet, en rappelant seulement que le manque d'unité doctrinale rendait radicalement irréalisable chez les non-romains une véritable universalité, la comparaison entre le catholicisme et le protestantisme fût devenue tout à fait inutile [2]. Mais presque tous les apologistes veulent déterminer positivement la notion d'universalité, afin de prouver la vérité de l'Église de Rome en montrant sa parfaite correspondance avec celle que le Christ avait décrite. *Patet ocularitet*, s'était écrié le dominicain Gravina, au sujet de la supériorité numérique et géographique de l'Église romaine, un siècle après la Réforme [3]. Les apologistes, vers 1900, sont moins enthousiastes : tel auteur reconnaît que le seul facteur numérique ne suffit pas [4] ; tel autre, que la seule universalité de lieu ne constitue plus une preuve évidente de la vérité du catholicisme romain [5] ; enfin, tous ceux qui déclarent négative la note de catholicité, entrevoient la possibilité théorique qu'elle soit réalisée un jour par une communion non-romaine. Ces apologistes se trouvent, du reste, en présence d'un protestantisme qui acquiert les dehors de l'universalité de lieu et de la catholicité de temps, et qui tend à l'unité de la foi et de la charité. Dès la fin du XVIIIe siècle, un vaste mouvement missionnaire protestant avait porté le piétisme allemand à la conquête des protestants

[1] *La notion de catholicité* (*1909*), p. 11-12.

[2] *O. c.*, p. 85. Voir, dans le même sens, G. Cloud, *L'apologétique chrétienne* (*1903*), p. 299-300.

[3] *De Ecclesiae notis* (*1632*), p. 740 A.

[4] Voir De San, *De Ecclesia et Romano Pontifice* (*1906*), p. 76-77.

[5] Cfr p. 249, 351.

d'abord, et des païens ensuite. Si M. Rousseau a prouvé que l'idée missionnaire avait été étrangère, exclue même, par le protestantisme des XVIe et XVIIe siècles [1], M. Dedieu a pu écrire en 1927 : « En réalité, l'expansion protestante ne date que d'un siècle, et déjà, elle a saisi, plus ou moins profondément, les points essentiels de l'univers païen [2] ». Aussi beaucoup classent-ils la catholicité parmi les notes négatives, réservant le caractère positif à la note prise *in concreto*, ou comme miracle moral [3]. Jamais, d'ailleurs, la note de catholicité n'avait autorisé une argumentation absolue. Le manque de clarté des textes scripturaires aussi bien que les limites de la diffusion de l'Église catholique avaient interdit aux apologistes de dire : le catholicisme est supérieur aux autres confessions chrétiennes, parce que, seul, il est universel absolument [4].

Pour saisir dans leur expression vivante les difficultés que nous venons d'évoquer et les réponses qui y ont été données, nous voudrions résumer les réflexions que se faisait E. Dorsch, jésuite

---

[1] Voir F. Rousseau, *L'idée missionnaire aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 1930, p. 17-21 ; E. Zur Nieden, *Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher*, Gütersloh, 1928 p. 145.

[2] J. Dedieu, *L'instabilité du protestantisme*, Paris, 1927, p. 163.

[3] Voir, par exemple, G. Pichler, *Theologia polemica* (*1713*), p. 202 B ; C. Sardagna, *Theologia dogmatico-polemica* (*1770*), p. 306 ; A. Martinet, *Demonstratio religionis et Ecclesiae catholicae* (*1859*), p. 518-519 ; P. Murray, *De Ecclesia Christi* (*1860*), p. 585 ; B. Tepe, *De vera religione, de Ecclesia Christi* (*1894*), p. 342 ; G. Wilmers, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 556-557 ; I. Ottiger, *De Ecclesia Christi* (*1911*), p. 517-518 ; G. Van Noort, *Tractatus de Ecclesia* (*1904*), p. 136 ; L. De San, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 76-77 ; Y. de la Brière, *Église (Question des notes)*, c. 1288 ; E. Dorsch, *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 546 ; M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, t. II (*1918*), p. 81 ; H. Dieckmann, *De Ecclesia tractatus historico-dogmaticus* (*1925*), t. II, p. 509-510 ; J. de Guibert, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 109. L'universalité morale simultanée est cependant positive pour les théologiens de Paris; voir C. G. de La Luzerne, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. II, p. 148 ; L. G. de La Hogue, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 59 ; J. B. Bouvier, *De vera religione et de Ecclesia* (*1818*), p. 303 ; T. M. Gousset, *Théologie dogmatique* (*1848*), t. II, p. 347, qui dépend de Bouvier. Il en est de même des apologistes dominicains : pour eux, les notes sont positives, parce qu'elles sont essentielles à l'Église.

[4] A ces difficultés, on aurait pu joindre celle qui provient du manque d'universalité spatiale dans l'Église primitive. Cette objection, qui suppose prouvé que les quatre notes doivent exister depuis les débuts de l'Église, — opinion que combattait Grégoire de Valence, — se présentait fréquemment sous la plume des protestants du XVIe et même du XVIIe siècle. Les catholiques y avaient répondu, les uns en affirmant la variabilité des signes de l'Église, les autres en

d'Innsbruck, dans son *De Ecclesia Christi* (1914) [1]. Après avoir défini la note de catholicité, le P. Dorsch se posait la « grave question » que voici : cette note est-elle positive ou négative ? Négative, certainement, répondait-il. Que ferait-on valoir en faveur de son caractère positif ?

Selon les uns, explique-t-il, la vraie catholicité implique l'unité et l'identité de gouvernement suprême, en sorte que *sub hoc ipso respectu (submissionis sub uno supremo pastore) adsumit vim positivam.* Dire unité, répond Dorsch, n'est pas dire autorité unique ; en ce cas, c'est la primauté romaine qui devient le critère de discernement, et non plus l'universalité [2]. Ce renforcement de l'idée de catholicité par celle de romanité n'était pas neuf. La *via primatus* avait joué un rôle imposant dans l'exposé des notes de l'école louvaniste au XVIe siècle ; chez plusieurs jésuites romains, et chez des apologistes italiens, au XIXe comme au XVIIe siècle déjà, la connexion de l'idée de romanité avec celle d'universalité avait été souvent rappelée [3]. Doellinger, en des conférences qui

---

en appelant à l'expansion progressive que diverses paraboles de l'Écriture avaient annoncée. Au XXe siècle encore, les explications données sont multiples et variées : au début, d'autres notes suppléaient, affirme R. Cercia, *Demonstratio catholica* (*1849*), p. 287 ; la seule catholicité interne de droit existait, quoique les Apôtres eussent déjà établi l'Église partout, propose F. J. Ledoux, *Tractatus de Ecclesia* (*1883*), p. 125 ; l'universalité de l'Église adolescente était différente de celle de l'Église adulte, écrit J. V. De Groot, *Summa apologetica* (*1890*), p. 153-154 ; il s'agissait d'une catholicité *efficacià*, explique G. Wilmers, c'est-à-dire, d'une universalité qui, sans être actuelle, est cependant plus que virtuelle, en ce sens que l'effort d'expansion prouvait déjà suffisamment l'essor que prendrait l'Église une fois que les obstacles auraient disparu (*De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 548-549).

[1] *O. c.*, p. 551-554.

[2] « Si autem pro catholicitate ut probatum jam admitteretur, auctoritatem residere in uno subjecto, ad proprietatem catholicitatis advocatur jam alia distincta, quae invenitur in constitutione monarchica vel in communione cum romano pontifice. Haec igitur erit ratio distinctiva, non ita ipsa catholicitas ratione sui » (*o. c.*, p. 552).

[3] Voir, par exemple, J. L. Lucchesini, *Centum evidentia signa verae fidei* (*1688*), *Signum 22 à 40* ; F. Leytam, *De Ecclesia militante* (*1699*), p. 28 A ; P. E. Astorini, *De vera Ecclesia Jesu-Christi* (*1700*), p. 54-55 ; A. Matthaeucci, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (*1712*), p. 6. Quant aux auteurs du XIXe siècle qui dépendent de J. Perrone, ils lui reprennent cette opinion que toutes les notes découlent de celle d'unité, et donc de l'autorité romaine. Voir J. Perrone, *De Ecclesia et romano pontifice* (*1842*), p. 89, où il écrit : « Adnotamus, tres posteriores notas *virtualiter* includi in priori, nempe in unitate, atque ab ea tamquam communi fonte dimanare. Etenim si unitas, quae a principio auctoritatis consti-

ont eu un retentissement européen, avait vulgarisé ces idées ; bien qu'il eût été publié en 1861, l'année même des *Conférences de l'Odéon*, le *Die Kirche und die Kirchen* du coryphée de l'école historique allemande établissait en effet que, si les Églises séparées étaient devenues nationales, tandis que l'Église romaine était demeurée universelle et supra-nationale, c'est parce qu'elles n'avaient pas voulu admettre la papauté comme centre du christianisme [1]. Une seconde façon de rendre positive la catholicité, écrit Dorsch, serait de fixer l'importance numérique et spatiale qu'elle comporte : comme il est impossible à deux groupements d'être en même temps les plus nombreux et les plus étendus, pareille note de catholicité devient nécessairement propre à l'Église vraie. Mais, dit-il, ni Suarez ni Wilmers n'ont attaché d'importance au facteur numérique. « Haec ratio... plane convincens esset, écrit-il, si cum evidentia demonstrari posset, catholicitatem relativam clare in Scripturis contineri vel saltem in antiqua traditione ecclesiastica. Hoc vero theologi etiam graviores negant [2]. » Enfin, la catholicité pourrait devenir positive, à condition de lui annexer l'apostolicité, ou encore de lui faire signifier l'expansion merveilleuse que l'Église doit au labeur désintéressé de ses missionnaires. Mais ces aspects de la catholicité, Dorsch les estime communs, le premier à diverses Églises orientales, le second, aux missions protestantes [3] ; c'est la note *in concreto*, ou dans sa valeur de miracle moral. Dorsch, on le voit, a passé en revue tous les moyens par lesquels les apologistes du XIXe et du XXe siècle ont voulu remédier à l'insuffisance de l'argument tiré de la catholicité de lieu. Mais aucun ne lui a paru pertinent.

Quelque variées que fussent les tentatives de solution : par la primauté du pape, par le miracle moral ou par l'annexion d'autres notes, elles trahissaient toutes une ressemblance fondamentale,

---

tuitur, caput simul et membra complectitur, necnon corpus et animam, profecto sequitur ecclesiam, quae pro nota characteristica habet unitatem, debere pariter tamquam notam suam habere sanctitatem, qua dignoscitur ipsam vivere, necnon catholicitatem, ut ipsius Ecclesiae cognoscatur semper et ubique identitas, ac demum apostolicitatem, ratione ejusdem originis ac doctrinae ». Voir aussi C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 647 ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 111.

[1] Voir les titres des chapitres I, II et IV.

[2] *O. c.*, p. 552.

[3] *O. c.*, p. 552-553.

car elles avaient été élaborées en fonction de la notion de catholicité quantitative ; qu'il s'agît de la papauté ou du miracle moral, l'universalité signifiait toujours l'universalité de lieu et de personnes. Comme ces explications ne donnaient toujours pas satisfaction, certains apologistes commencèrent à chercher dans une direction toute différente : F. Hettinger se mit à insister sur la transcendance de l'Église sur tous les particularismes[1]; Gutberlet, sur son caractère supranational [2]. En France, en 1903, l'abbé G. Cloud exprimait des réflexions de ce genre-ci : « Jésus-Christ a voulu que la religion s'adresse simplement à l'homme... de là vient sa merveilleuse faculté d'adaptation à toutes les races, à toutes les civilisations... Elle est catholique par l'appel que son enseignement, ses pratiques, son culte, jettent à toute conscience d'homme, quel qu'il soit ; catholique, par la satisfaction qu'elle donne au sentiment religieux universel ;... catholique, par son esprit de sainte conquête et d'ardeur missionnaire [3]. » En 1909, enfin, A. de Poulpiquet, conduisant la tendance nouvelle à un stade de développement qui n'a pas été dépassé jusqu'ici, rompait radicalement avec la tradition qui avait toujours cherché la réalisation de la promesse d'universalité faite par le Christ à ses apôtres dans l'universalité quantitative et proposait aux théologiens un nouveau genre de catholicité, qu'il appelait la catholicité qualitative.

§ 3. *La note de catholicité qualitative*

La question des notes de l'Église a été examinée par A. de Poulpiquet dans son ouvrage posthume sur *L'Église catholique* (1923); toutefois, en 1909 déjà, il avait fait paraître, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, une étude sur la no-

[1] *Apologie des Christentums* (*1866*), t. II, p. 475-476. Lire aussi *Die zwei Seiten des Katholicismus*, dans *Der Katholik*, t. XLIV (1864), I, p. 33-34 ; l'auteur anonyme de cet article écrit avec raison : « Die Unterscheidung einer aüsseren und einer inneren Katholicität der Kirche findet sich in unseren dogmatischen Lehrbüchern nur spärlich angedeutet. Dies darf Niemand Wunder nehmen. Die Veranlassung zu der heute üblichen Verhandlungsweise der Merkmale der Kirche gab bekanntlich die Polemik gegen den Protestantismus. Und wenigstens in der vorliegenden Frage ist die von den grossen Controversisten des Reformationszeitalters befolgte Methode auch für unsere modernen Dogmatiker noch so ziemlich massgebend geblieben ».

[2] *Von der katholischen Religion* (*1894*), p. 85.

[3] *L'apologétique chrétienne*, p. 299-300.

tion de catholicité, étude qu'il avait reprise, en 1910, dans les *Questions théologiques* de la collection *Science et religion* [1]. Ce dernier travail, auquel nous nous référons ici, donne *in extenso* les motifs de l'insuffisance de la note d'universalité quantitative et définit l'universalité qualitative.

La catholicité quantitative, d'après de Poulpiquet, — il entend par là, avec la majorité des auteurs, l'universalité spatiale et numérique, fondée sur l'unité, — est nécessaire pour discerner l'Église, mais elle ne peut suffire. L'unité devant en être écartée d'abord [2], elle se réduit en réalité à l'universalité spatiale et numérique. Ainsi isolée, elle est la cause de grosses difficultés : les chiffres et les faits sont, quoi qu'on fasse, de l'ordre de la quantité ; or, « il est difficile avec des éléments de qualité aussi inférieure, de déterminer, en remontant de l'effet à la cause, la propriété d'une société divine et surnaturelle comme l'Église. La conclusion et les prémisses ne sont-elles pas séparées de toute la distance de l'ordre des corps à l'ordre de l'esprit ? Et comme la note a pour fonction de manifester extérieurement la propriété, la catholicité-note de l'Église ne sera motif de crédibilité que si cette universalité numérique et spatiale incarne une réalité d'une essence supérieure à la quantité [3]. » La catholicité quantitative, en outre, n'est pas facilement définissable ; ses degrés ne se mesurent pas à la qualité des adhérents de l'Église ou aux progrès de sa diffusion ; l'Église pourrait même être plus catholique à une époque où elle compte un nombre moindre de fidèles, parce que la catholicité est constituée par autre chose que par des réalités traduisibles en chiffres [4]. Enfin, elle n'est pas un critère clair et net de la vraie Église : le grand nombre n'est pas la norme de la vérité. « N'est-il pas impossible de la (l'Église) discerner en ces heures troubles de schismes ou d'hérésies, si l'on persiste à faire de la catholicité de l'Église une chose quantitative ? Il est évident qu'une simple addition ne résoudra pas la difficulté [5]. »

Pour éviter ces inconvénients, de Poulpiquet complète la notion de la catholicité quantitative par l'élément que le « véritable universalisme » implique « premièrement et directement » :

[1] *La notion de catholicité,* Paris, 1910.
[2] *O. c.*, p. 11-12.
[3] *O. c.*, p. 17-18.
[4] *O. c.*, p. 18-19.
[5] *O. c.*, p. 19-20.

la catholicité qualitative. Celle-ci explique l'universalité d'extension ; elle s'y ajoute et la dépasse infiniment en valeur. Elle s'oppose premièrement et directement à tous les particularismes qui matérialisent et humanisent la religion fondée par Jésus et qui, par suite, empêchent les progrès de son expansion à travers le monde [1] : particularisme du moi, ou individualisme religieux, fatalement rationaliste à son dernier stade ; particularisme politique ou dépendance du pouvoir temporel ; enfin, particularisme de l'apostolat, quand il n'est pas supranational, constant et surnaturel [2]. Ainsi conçue, l'universalité de l'Église échappe à toutes les difficultés qu'on a pu lui faire : elle ne se confond plus avec l'unité ; elle est d'ordre spirituel, comme l'Église qu'elle sert à désigner ; elle est enfin indépendante des statistiques, puisque l'accroissement qualitatif s'effectue par intensité et non par addition de parties homogènes. La véritable norme de la catholicité de l'Église gît donc moins dans les progrès de sa diffusion que dans le caractère surnaturel de ses conquêtes [3].

La méthode de l'apologétique du XIXe siècle avait rendu possible l'éclosion de l'idée de catholicité qualitative. Les théologiens de cette époque n'allaient plus guère à l'Écriture et aux écrits des Pères comme à la source vraie et directe de leur doctrine; or, c'est ce matériel qui les avait toujours ramenés à l'idée de catholicité spatiale et numérique. En outre, les apologistes allemands avaient laissé quelque chose de l'ecclésiologie protestante s'infiltrer dans leurs ouvrages sur l'Église, par opportunisme peut-être, mais aussi par souci d'union, de compréhension et de vérité. Nous avons cité plus haut F. Hettinger et C. Gutberlet ; nous pourrions rappeler aussi certains thèmes du *Das Wesen des Katholizismus* de K. Adam. De plus, l'étude dogmatique plus poussée de l'Église et l'insistance qu'on avait mise dès lors à décrire sa constitution intime [4], avaient donné du relief aux idées de transcendance, d'adaptation et de conquête, chères aux défenseurs de l'universa-

---

[1] *O. c.*, p. 21 ; voir aussi p. 19, 20.

[2] *O. c.*, p. 39-55.

[3] *O. c.*, p. 35-37. Toutefois, l'argumentation reste comparative (*o. c.*, p. 55).

[4] Cfr A. de Poulpiquet, *L'Église catholique* (*1923*), p. 1-61. Voir, pour ce courant, A. Delorme, *L'organisation d'un traité théologique de l'Église*, dans RA, t. LX, p. 296 sv. et comme réalisations : L. Colomer, *La Iglesia catolica* (*1934*) ; A. Janssens, *De Kerk van Christus* (*1936*) ; C. Feckes, *Das Mysterium des Christentums* (*1934*); H. Clérissac, *Le mystère de l'Église* (*1917*); C. V. Héris, *L'Église du Christ* (*1930*).

lisme qualitatif. Enfin, l'étude plus fouillée de l'idée même de catholicité, en vue de réfuter l'idée de catholicité non-romaine de l'œcuménisme renaissant, peut avoir provoqué un glissement vers l'idée de la supranationalité réelle du catholicisme romain [1].

Les mises au point de A. de Poulpiquet ont déjà pénétré dans la théologie des notes : M. d'Herbigny distingue dans la catholicité un élément négatif : l'absence de particularismes, et un élément positif : l'expansion universelle [2]. Ceux qui proposent des définitions de la catholicité ailleurs que dans des traités systématiques, s'étendent même de préférence sur la transcendance, l'indépendance et l'universelle adaptation du catholicisme romain [3].

* * *

L'évolution de la note de catholicité a été étroitement liée à celle de la controverse antiprotestante. L'universalité de lieu et de personnes, celle de temps et même celle de doctrine ont été incluses dans sa définition, d'après que l'attention des apologistes se portait vers les sources scripturaires et vers les écrits patristiques, ou que leurs préoccupations allaient à la controverse anticalviniste. Après Nicole, toutefois, la théologie, — et celle de la Sorbonne pour commencer, — a isolé progressivement l'aspect spatial et numérique de l'universalité, si bien que celui-ci est devenu, vers le milieu du XIX[e] siècle, l'unique composant de la note. Au grief que l'on articulait contre la catholicisme de ne pas jouir d'une diffusion vraiment universelle, l'ensemble des apologistes a répondu que la catholicité de l'Église est morale. Certains, cependant, après avoir finalement reconnu, et même prouvé, l'insuffisance de la catholicité quantitative, ont cherché une so-

---

[1] M. MacNeill, par exemple, croit pouvoir conclure : « The above citations constitute, it must be recognized, a chain of irrefutable evidence not only that the leading Reformers asserted the principle of the catholicity and œcumenicity of the visible Church... (*Unitive Protestantism*, p. 85). Voir aussi M. A. Visser 't Hooft, *Le catholicisme non-romain*.

[2] *Theologia de Ecclesia*, t. II (*1918*), p. 67-68.

[3] A. D. Sertillanges, *L'Église* (*1916*), p. 127-143 et *Catéchisme des incroyants* (*1930*), t. II, p. 29-37 ; K. Adam, *Das Wesen des Katolizismus* (*1926*), p. 184-205 ; C. Bourgeois, *L'appel des races au catholicisme* (*1933*), fasc. II, p. 303-319 ; M. J. Congar, *Pour l'unité du monde chrétien*, dans *La vie spirituelle*, t. XLVI, p. 305-308 ; P. Lippert, *L'Église du Christ* (*1931*), p. 13-39 ; G. Philips, *De heilige Kerk* (*1935*), p. 31-35.

lution dans l'idée de catholicité qualitative : l'Église romaine est catholique parce qu'elle est une dans la foi et le gouvernement ; parce qu'elle possède une universalité spatiale et numérique imposante ; mais « surtout et avant tout », parce qu'elle a toujours su, dans sa course déjà longue à travers les siècles, se préserver des particularismes qui, dans les confessions dissidentes, ont altéré, humanisé, matérialisé l'universalisme spirituel de la religion de Jésus et, par une conséquence nécessaire, entravé les progrès de sa diffusion [1]. Enfin, la question de la valeur de la catholicité comme note s'est posée formellement au XIXe siècle. L'isolement progressif, dont la notion de catholicité spatiale avait été l'objet, ayant affaibli sa force probante, nombre d'auteurs, pour en faire une note positive, ont dû lui annexer une autre marque, ou la ramener à la *via primatus*, ou la transformer en miracle moral, ou, enfin, lui substituer l'universalité qualitative. La faiblesse de la preuve tirée de la catholicité quantitative étant reconnue, l'efficacité de la *via notarum* se trouve, une nouvelle fois, mise en question.

[1] A. DE POULPIQUET, *La notion de catholicité*, p. 39-40.

CHAPITRE IV

La note d'apostolicité

Parmi les notes du groupe symbolique, celle d'apostolicité a été plus fréquemment mise en œuvre que les trois autres. Si les polémistes de la première moitié du XVIe siècle ne cachaient pas leur intérêt pour la note d'unité; si d'autres théologiens, dans la seconde moitié de ce siècle, s'en rapportaient volontiers à la catholicité, l'ensemble des apologistes de l'époque moderne, cependant, s'est appuyé surtout, pour discerner la vraie Église, sur l'apostolicité, et, plus particulièrement, sur la succession des pasteurs : l'apostolicité, c'est la *nota clarissima et illustrior* [1], la *nota evidentissima* [2] de Hosius et de Bellarmin.

La note d'apostolicité a une structure assez particulière ; comme note, elle implique essentiellement un rapport à l'Écriture ; or, elle est peu biblique par son origine. S'il est assez facile de trouver un fondement scripturaire à l'unité, à l'universalité et à la sainteté, — les textes inspirés qui y font allusion fourmillent, — pour l'apostolicité, au contraire, les auteurs peuvent à peine avancer quelques citations pauliniennes qui disent que l'Église est fondée *super fundamentum apostolorum et prophetarum,* ou d'autres qui rappellent que la mission confiée par le Christ aux Douze durera jusqu'à la fin des temps. De plus, la démonstration de la vraie Église par la note d'apostolicité se rapproche des preuves historiques ; elle traduit, à sa manière, le grand argument du christianisme,que les écrivains des premiers siècles avaient tiré de la concordance que leur Église et leur doctrine avaient gardée avec celles de l'âge apostolique, grâce à la continuité de la hiérarchie [3]. Même, lorsque les apologistes du XVIe siècle expli-

[1] *Confessio catholicae fidei* (*1553*), p. 58 et 397.

[2] *Controverses* (*1586*), c. 1353.

[3] Telle est en effet la conclusion de C. WALTER sur la note d'apostolicité :

quent la succession des pasteurs, c'est aux listes épiscopales de S. Irénée, de Tertullien et de S. Augustin qu'ils se réfèrent avant tout. Enfin, par elle-même, l'idée d'apostolicité, parce qu'elle comporte essentiellement un rapport à la durée de l'Église, est toute prête à servir de base à un argument rationnel de forme historique.

Malgré l'intérêt qu'offre la connaissance de cette note, malgré la faveur dont elle a joui auprès des polémistes modernes, personne n'en a écrit l'histoire. L'ouvrage de Walter et la monographie de M. S. Frankl comme l'*Histoire de la théologie* de J. Turmel, ne nous donnent sur elle que des renseignements incomplets [1]. Nous voudrions examiner les diverses péripéties de son évolution. Celle-ci, contrairement à ce qui s'est passé pour l'unité et pour la catholicité, n'a pas été déterminée par les tendances spécifiques des méthodes bibliciste, scolastique ou historique ; ce sont les auteurs scolastiques qui, dès le XVI[e] siècle, ont imposé à toute l'apologétique une notion d'apostolicité, qui comporte trois éléments : l'origine, la doctrine, la succession des pasteurs. La controverse historique s'est développée dans la ligne même de l'apologétique scolastique, si bien que celle-ci n'a vu dans les études et monographies de celle-là qu'une amplification des idées traditionnelles qui lui étaient chères. L'apologétique

l'âge patristique : « Haec Patrum dicta, si rite perpendantur, et inter se conferantur, patet, eos vel ideo tantam vim notae apostolicitatis imposuisse, quia nulla meliore ratione veritatem suae doctrinae et falsitatem haereticorum ostendi posse putabant, quam demonstrata origine cuiusvis doctrinae apostolica. Omnia ergo loca Patrum huc pertinentia veritatem traditionis apostolicae respiciunt. Nemo enim negaverit, primas ecclesias, quarum authores ipsi apostoli fuerunt, veram Christi et apostolorum doctrinam habuisse. Omnes igitur, qui ipsas erroris accusabant, ipsimet errarunt et illa Ecclesia semper vera manebat, a qua aliae separabantur sub specie erroris. Hi autem sunt haeretici omnium temporum, qui vel singuli vel cum sectis suis ecclesiam antiquam deserebant. Haec ecclesia autem consistebat ex pluribus inter se junctis ecclesiis particularibus, inter quas, teste Irenaeo, Ecclesia romana eminet propter majorem, uti dicit, principalitatem, quae quasi depositarium dives omnis veritatis et doctrinae apostolicae est. Ex hac igitur, sive ex aliis, quae cum illa communicant, Ecclesiis, sive veritas, sive falsitas alicuius dogmatis depromi potest. Hic est sensus notae apostolicitatis apud Patres. » Et c'est cette notion, ajoute-t-il, que les polémistes de la Réforme ont adoptée (*Tentamen historicum circa notas Ecclesiae*, p. 60-61).

[1] Voir C. Walter, *Tentamen historicum circa notas Ecclesiae*, p. 49-65 ; S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae*, p. 68-104; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, p. 141-148 ; J. M. Kaufmann, *Die Einheit, Katholicität und Apostolicität der Kirche*, p. 187-258.

bibliciste, elle, a identifié l'idée d'apostolicité à celle de la perpétuité visible de l'Église, faisant ainsi de la succession des pasteurs, la charpente nécessaire et le soutien indéfectible de la durée visible et permanente du corps ecclésiastique [1]. Ces trois éléments constitutifs de la notion d'apostolicité, nous les examinerons successivement. Toutefois, pour ne pas trop séparer des notions qui se sont développées côte à côte, et pour rester fidèle au mouvement général de l'apologétique, nous étudierons leur évolution en deux étapes : d'abord, durant les XVIe et XVIIe siècles, et ensuite à partir du XVIIIe. Alors que, dans la première période, la note d'apostolicité a comporté trois éléments : l'apostolicité d'origine, de doctrine et de succession, dans la seconde, tous ces éléments, un seul excepté, ont été classés dans la note négative ; l'exception, on l'a deviné, c'est l'apostolicité de succession légitime, concrètement, la succession romaine des papes, ou même, le pape régnant.

Article premier

De Herborn a Nicole (1529-1706) : la triple apostolicité d'origine, de doctrine et de succession hiérarchique

Durant les XVIe et XVIIe siècles, et surtout au début de cette période, la note d'apostolicité apparaît sous les noms les plus variés (*perpétuité*, *antiquité*, *apostolicité*, *succession*, *durée*) tandis que certains essais historiques montrent déjà l'identité de la doctrine du XVIe siècle avec celle de l'Écriture ou de l'Église primitive. Les groupes de notes, comme tels, l'appellent aussi : qu'on songe à l'*apostolicitas* du groupe symbolique, à la *successio* du groupe augustinien, à l'*antiquitas* du groupe lérinien et à la *perpetuitas* du groupe scripturaire. En outre, — nous l'avons noté dans les chapitres précédents, — l'unité [2], la catholicité [3] et la sainteté [4] comportent, à cette époque, des éléments que les théo-

[1] C'est en ce sens qu'il faut interpréter les positions doctrinales des auteurs de l'école de Louvain du XVIe siècle, tels J. Driedo et Stapleton, ou de l'école de Véron au XVIIe.

[2] Voir p. 157-158.

[3] Voir p. 218.

[4] Voir p. 124, 134.

logiens du XVIII[e] vont réduire à l'apostolicité. De tout temps du reste, les apologistes catholiques ont estimé que la durée de l'Église constitue un argument décisif en faveur de sa vérité, si on la rattache, en remontant la suite ininterrompue et visible des pasteurs légitimes, à son origine apostolique et romaine. Mais tous n'ont pas admis, comme au XVI[e] siècle, la force probante des trois sortes d'apostolicité : d'origine, de doctrine et de succession hiérarchique.

§ 1. *L'apostolicité d'origine*

Les apologistes des XVI[e] et XVII[e] siècles font fréquemment mention de l'apostolicité de fondation ; ils entendent affirmer par là qu'une Église d'origine apostolique est nécessairement véritable. Le terme apostolique lui-même semble être une condamnation du christianisme des réformateurs; à l'évangélisme, qui évoque la suffisance et l'interprétation individuelle de l'Écriture, il rappelle la tradition vivante et le magistère d'une hiérarchie visible ; au luthéranisme et au calvinisme, qui trahissent, par le nom seul, leur origine récente, il oppose une durée qui s'enracine dans l'apostolat chrétien primitif. Une première signification de l'apostolicité d'origine, la moins fréquente, découle directement des textes scripturaires. Certains reprennent à l'épitre *ad Eph.* II, 20, l'idée que l'Église est fondée *sur* les Apôtres [1] : *super fundamentum apostolorum et prophetarum.* Hosius s'asservit à cette citation au point de prolonger l'Église véritable jusqu'aux prophètes : *et prophetarum* [2]. Ces auteurs précisent tous que les Apôtres ne sont que le fondement secondaire de l'Église, et que le Christ en est la base primaire; car ils désirent éviter le reproche qu'on leur faisait sans arrêt de négliger le Christ pour les Apôtres, et finalement, pour le pape. Habituellement, cependant, les apologistes veulent dire, par apostolicité de fondation,

---

[1] J. VAN DER SLOOTEN, *Adversus haereticos* (*1558*), fol. 15 *r* ; C. DOLERA, *Compendium theologicarum institutionum* (*1562*), p. 54 *r* ; M. MEDINA, *Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 277 *r* ; G. EDER, *Apostolische Bekandtnuss* (*1573*), p. 91; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 185 ; R. DE ARRIAGA, *Tractatus de fide* (*1650*), p. 99 B ; J. F. HACKI, *Scrutinium veritatis* (*1682*), p. 28-29 ; F. LEYTAM, *De Ecclesia militante* (*1699*), p. 30 A-B; S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana (1553)*, p. 58.

[2] *l. c.* ; cfr L. BERNACKI, *La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius*, p. 125-126.

que l'Église a été fondée *par* les Apôtres [1] ; à cette définition, l'école de Grégoire de Valence ajoute, dès la fin du XVI[e] siècle, que l'Église a été *propagée* aussi par eux [2].

En faisant de l'origine apostolique un élément de la note d'apostolicité, les auteurs du XVI[e] siècle ne sont pas mus par le motif qui y engage ceux du XVII[e]; ils font état de l'apostolicité de fondation, par opposition à l'origine luthérienne ou calviniste des confessions réformées, tandis que ceux du XVII[e] siècle ont plutôt en vue la fondation de l'Église de Rome par le chef des Apôtres. Les premiers font donc appel à l'idée de durée, mais d'une durée qui a des limites précises : l'âge apostolique, tandis que les autres mettent en vedette le constituant principal de l'idée de romanité : les Apôtres Pierre et Paul. Dans cette différence, qui a grande importance pour l'intelligence de l'histoire de la note [3], il serait injuste de ne voir qu'un essai de mettre à l'honneur l'Église de Rome. Dès 1577, le professeur louvaniste J. de Lens notait que la force probante de l'apostolicité d'origine est insuffisante : une Église d'origine apostolique, faisait-il remarquer, peut n'avoir pas la succession hiérarchique continue, si bien que pour prouver sa vérité, il lui faut encore recourir à la succession des pontifes romains [4].

---

[1] M. VEHE, *Assertio quorumdam axiomatum* (*1535*), fol. sign. B_4 *r* ; C. CROCUS, *De vera Ecclesia* (*1548*), p. 33 ; P. A SOTO, *Assertio fidei catholicae* (*1552*), fol. 118 *r* ; F. VAN DE VELDE, *Demonstrationes religionis christianae* (*1555*), p. 495 ; C. CLINGE, *Loci communes* (*1559*), p. 176-177 ; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. M_1 *v* ; M. MEDINA, *Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 277 *v* ; A. CROQUET, *Catecheses christianae* (*1573*), p. 81 ; J. DE LENS, *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 324 ; S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 267; J. CAPET, *Demonstrandae Christi Ecclesiae certa ratio* (*1584*), p. 146-147; P. COTON, *Institution catholique* (*1610*), p. 185 ; F. SUAREZ, *Defensio fidei catholicae* (*1613*), p. 85 B ; M. BÉCAN, *Manuale controversiarum* (*1623*), p. 39 A ; A. TANNER, *De fide* (*1627*), c. 147 ; J. DU VERGER, *Le défenseur de la religion catholique* (*1658*), p. 97 ; M. A CORONA, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), t. I, p. 73 A-74 A ; B. D'ASTROY, *Armamentarium augustinianum* (*1664*), p. 490-491 ; B. VETWEIS, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 90 A ; I. DA LUZ, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 363; MATTHIEU DE ST-QUENTIN, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1664*), p. 137, 139-140 ; J. F. HACKI, *o. c.*, p. 29 ; A. BÉLIN, *La vérité de la religion chrétienne* (*1683*), p. 186-189.

[2] Voir GRÉGOIRE DE VALENCE, *De fide* (*1595*), c. 174 ; il s'agit de la propriété d'apostolicité. Dans son sillage, voir P. COTON, F. SUAREZ, *l. c.*; M. BÉCAN, *l. c.* ; A. TANNER, *l. c.* ; DOMINIQUE DE S. THOMAS, *Summa theologica* (*1670*), t. IV, p. 149 B ; J. F. HACKI, *l. c.* ; A. NOEL, *De symbolo* (*1694*), p. 327.

[3] Voir, par exemple, chez J. DU VERGER, *l. c.* ; M. A CORONA, *l. c.* ; B. D'ASTROY, *l. c.* ; MATTHIEU DE ST-QUENTIN, *l. c.* ; A. BÉLIN, *l. c.*

[4] *De una Christi in terris Ecclesia* (*1577*), p. 326-327.

Au XVI[e] siècle, l'Église d'origine apostolique, c'est donc l'Église fondée *sur* les Apôtres et, mieux encore, *par* les Apôtres.

§ 2. *L'apostolicité de doctrine*

Les défenseurs de l'Église de Rome entendent par apostolicité de doctrine, tantôt l'identité de leur foi avec celle des Pères, tantôt la continuité historique de la foi chrétienne. De cette apostolicité, ils font trois démonstrations : deux, d'ordre positif, qui consistent à établir l'indéfectibilité de leur foi, soit directement, soit indirectement, en mettant les adversaires au défi d'indiquer l'auteur, la date et le lieu d'origine d'un changement doctrinal quelconque ; une troisième, qui est négative, consiste à prouver que la foi des protestants est la somme des hérésies de l'antiquité.

Il est singulier, à première vue, de voir l'ensemble des adversaires de la Réforme tabler sur l'apostolicité de leur doctrine pour combattre les novateurs, alors que, unanimement, ils rejetaient l'argument tiré de la prédication du pur évangile, — qui ne vérifiait pas, disaient-ils, les conditions des signes, — et proclamaient la nécessité d'une interprétation autorisée des écrits inspirés. L'explication est à chercher dans le fait que la démonstration de l'apostolicité de doctrine prend la forme d'un argument rationnel, chaque fois que les auteurs veulent lui donner une consistance réelle.

L'apostolicité au sens d'identité de doctrine prédomine durant le XVI[e] siècle et la première moitié du XVII[e]. Pour l'établir, les polémistes soutiennent que leur foi est identique à celles des docteurs anciens. Parfois, ils comparent l'Église du XVI[e] siècle à la communion chrétienne des premiers siècles ; en ce cas, c'est du corps ecclésiastique entier qu'il est question sous la rubrique : identité de foi [1]. Nous avons dit que les apologistes affirment l'identité

[1] M. VEHE, *Assertio quorumdam axiomatum* (*1535*), fol. sign. B_4 *r* ; J. COCHLÉE, *De vera Christi Ecclesia* (*1541*), fol. sign. P_1 *rv*; S. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana* (*1553*), p. 55 ; J. VAN DER SLOOTEN, *Adversus haereticos* (*1558*), fol. 15 *v*; J.C. RUTLAND, *Loci communes* (*1559*), fol. 25 *r*; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. M_2 *r*-O_4 *v* ; C. DOLERA, *Compendium theologicarum inss titutionum* (*1562*), fol. 54 *r*; M. MEDINA, *Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 277 *r*; M. EISENGREIN, *Ecclesia catholica* (*1576*), fol. 2 *r* ; G. CASSANDRE, *De articuli-controversis consultatio* (*1577*), p. 29-30 ; R. BRISTOW, *Motiva omnibus pernecessaria* (*1616*), *Motivum 29* ; A. POSSEVIN, *Responsiones ad nobilissimi viri*

des doctrines moderne et ancienne ; mais une affirmation n'est pas une preuve. Pour l'établir, ils se contentent de donner quelques exemples, qui sont présentés à la manière de conclusions d'une preuve historique qui pourrait être faite sans doute, ou à laquelle ils se référaient peut-être, mais qu'ils n'ébauchent même pas. Cette argumentation peu fournie semble, en outre, perdre sa valeur dogmatique, et se transformer, quelquefois, en preuve de valeur strictement rationnelle. Dans une période aussi troublée que celle de la Réforme et dans une littérature aussi confuse que celle qu'elle a vu naître, — « visant uniquement à confondre l'adversaire, a écrit le P. Polman, les polémistes ne cherchent qu'à l'accabler d'arguments, sans se soucier de leur provenance ; c'est ainsi qu'ils invoquent la Bible, les Pères de l'Église, l'histoire, la raison, l'analogie de la foi [1] », — le glissement de la preuve dogmatique de l'apostolicité de la doctrine à la démonstration rationnelle de l'identité de la doctrine du XVIe siècle avec celle de l'antiquité nous semble assez facile. L'argument de ces deux démonstrations est parallèle, puisqu'il comporte un syllogisme dont les lignes essentielles sont : Le Christ a fondé son Église sur le fondement des Apôtres, *super fundamentum apostolorum* ; or, l'Église romaine du XVIe siècle possède une doctrine identique à celle de l'Église apostolique ; elle est donc l'Église véritable. Seulement, dans le cas de l'argumentation théologique, les documents dont on se sert sont tenus pour inspirés. D'autre part, en ne soumettant pas leur démonstration dogmatique à une critique de méthode rigoureuse, les auteurs font remarquer à l'occasion combien la doctrine catholique est stable, et ils ne s'interdisent pas d'insinuer que cette stabilité, par elle-même, constitue déjà une preuve de vérité : une nouvelle fois, un élément d'ordre rationnel se trouve mêlé à la preuve à valeur dogmatique.

Il est plus rare, au XVIe siècle, d'entendre les apologistes affirmer que leur doctrine dérive de la doctrine ancienne sans solution

---

interrogationes (*1581*), p. 328 B ; S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 267-268 ; J. NAS, *Concordia* (*1583*), fol. 53 *r*-250 *v* ; R. BELLARMIN, *Controverses* (*1586*), c. 1360-1372 ; B. CHAVASSE, *Professio verae et orthodoxae fidei* (*1613*), p. 184-186 ; M. BÉCAN, *Manuale controversiarum* (*1623*), p. 39 B ; J. DU VERGER, *Le défenseur de la religion catholique* (*1658*), p. 98 ; B. D'ASTROY, *Armamentarium augustinianum* (*1664*), p. 490 ; L. DULAURENS, *Le triomphe de l'Église romaine* (*1667*), p. 29-191 ; I. DA LUZ, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 364 ; MATTHIEU DE St-QUENTIN, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1664*), p. 140-142, 172-174.

[1] *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, p. 3.

de continuité. Certains, cependant, se laissent parfois inspirer par le *quod semper* du groupe lérinien ; de leur côté les théologiens louvanistes se plaisent à décrire la continuité de la communion chrétienne, et en particulier, de la doctrine, qui en est l'élément le plus fondamental [1]. Ce ne sont là que des préludes : dans la seconde moitié du XVIIe siècle, la preuve de la succession de doctrine arrive à son apogée et les historiens de la théologie se sont plu à reconnaître dans la *Perpétuité de la foi* d'Arnauld et de Nicole un modèle du genre. Un tel point d'aboutissement montre avec évidence que la démonstration de la continuité de la doctrine est passée du plan théologique au plan rationnel, tout comme celle de l'identité de doctrine, et pour des motifs analogues.

La preuve de l'apostolicité de doctrine, quelle que soit la manière dont on envisage celle-ci, contient donc en germe un argument de caractère rationnel. Ce germe, en se développant, se sépare de la *nota apostolicitatis*. Par là, il laisse sans doute à la *via notarum* la valeur dogmatique qu'elle comportait depuis ses origines ; mais, d'autre part, la note d'apostolicité se trouve privée de la preuve qui aurait dû en justifier la teneur [3].

La doctrine ancienne, à laquelle les polémistes comparent la leur, n'est pas la doctrine scripturaire, exclusivement ; elle comprend aussi les traditions apostoliques, les rites, bref, le legs doc-

---

1 J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 527 ; M. CROMER, *De Ecclesia Christi* (*1561*), fol. sign. Y_1 *r*-Y_2 *r* ; G. HERVET, *Catéchisme* (*1561*), fol. X *r* ; M. MEDINA, *o. c.*, fol. 277 *v* ; T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 120 ; L. A. FAUNT, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 257, 281-282 ; F. COSTER, *Enchiridion controversiarum praecipuarum* (*1585*), p. 79-80; GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 98 B-102 A ; P. CHARRON, *Les trois véritez* (*1593*), p. 538-541, et *Réplique sur la Response* (*1595*), p. 577-579.

2 D. DU PERRON, *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 594-596 ; la plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à montrer le désaccord de la doctrine anglicane avec la doctrine romaine ancienne sur les points nécessaires au salut, les traditions apostoliques et l'invocation des saints. M. BÉCAN, à son tour, use du double procédé (*Opusculum de Ecclesia romana* (*1621*), p. 205-228). Voir encore A. TANNER, *De fide* (*1627*), c. 147 ; B. VETWEIS, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 90 A.

3 « Malgré les distinctions auxquelles il s'était livré, écrit J. TURMEL, Bellarmin n'avait pas su éviter les confusions et les redites. On ne tarda pas à s'apercevoir que sa thèse avait besoin de précision. Mais on remarqua surtout qu'il avait à peine effleuré certains problèmes et que des études plus étendues s'imposaient » (*Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, p. 143).

trinal et disciplinaire qui a été transmis d'âge en âge dans l'Église de Rome [1]. Cette interprétation soulevait deux problèmes : celui des traditions apostoliques et celui de l'immutabilité du dogme. La valeur des traditions apostoliques n'est jamais prouvée dans le chapitre *De notis Ecclesiae* ; les auteurs se contentent de dire qu'elles sont légitimes, et cela leur suffit à rendre authentiquement chrétien tout élément disciplinaire qui ne se trouve pas exprimé formellement dans les Écritures. Par les traditions, les apologistes doivent justifier, non seulement des éléments d'ordre pratique, tels les rites, mais encore certaines doctrines importantes qui ne semblent pas énoncées expressément dans les Écritures. C'est ainsi que, en démontrant l'apostolicité de leur foi, ils se trouvent amenés à faire parfois la théorie des variations de la doctrine. Suarez, par exemple, se demande expressément si les catholiques ont ajouté quelque chose à la doctrine des Apôtres ; et il répond que les *additiones* qu'on reproche à l'Église de Rome sont de simples *declarationes*, et que celles-ci sont parfaitement recevables, pourvu qu'elles ne soient pas opposées au donné révélé primitif et que l'Église les ait définies légitimement [2]. Souvent, c'est en défiant les réformateurs d'indiquer les témoins, la date, l'auteur, le lieu, les circonstances d'un changement doctrinal, — et donc, indirectement, — que les apologistes résolvent la difficulté : ce thème, Pighi, Bellarmin et Grégoire de Valence le développent aussi, mais dans la preuve de l'antiquité de l'Église [3].

Lorsqu'ils voulurent établir solidement la démonstration de l'apostolicité de doctrine, les polémistes constatèrent que la preuve de l'identité des doctrines, tout comme celle de leur continuité, ne pouvait s'effectuer dans les cadres de la *via notarum*. Ils essayèrent d'obvier à cet inconvénient au moyen d'expédients divers ; mais ceux-ci se sont tous avérés inefficaces.

---

[1] Voir, par exemple, N. Herborn, *l. c.* ; S. Hosius, *l. c.* ; M. Medina, *o. c.*, fol. 277 *r*; S. Sokolowski, *l. c.* ; R. Bellarmin, *o. c.*, c. 1360 ; B. Chavasse, *l. c.* ; F. Suarez, *o. c.*, p. 91 B-94 A ; Du Perron, *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 769-958 ; P. Eilbracht, *Via compendiaria ad catholicam Ecclesiam* (*1628*) ; L. Dulaurens, *l. c.*

[2] *Defensio fidei catholicae* (*1613*), p. 91 A-94 A.

[3] Voir A. Pighi, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (*1538*), fol. XXXIIII ; Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 99 A-102 A ; R. Bellarmin, *Controverses* (*1586*), c. 1341.

On se rend aisément compte de la difficulté que soulève, d'abord, l'établissement d'un parallèle exact et complet entre la foi, les doctrines théologiques et les pratiques rituelles du catholicisme du XVIe siècle, et celles de l'Église primitive ; il n'est donc pas à sa place dans l'exposé des notes, celles-ci devant être facilement perçues, même par les *rudiores*. D'ailleurs, les études fouillées de cette catégorie sont d'un volume tel, que leur résumé même ne peut être inséré dans le développement de la note d'apostolicité. Le *Traité de l'Eucharistie* du cardinal Du Perron et sa *Réplique à la Response au Roy de la Grand Bretagne* sont des spécimens du genre ; *La perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie* en est un autre ; du côté calviniste également, des œuvres monumentales sont publiées par Dumoulin, par Daillé, par Aubertin, par Blondel [1].

Pour faire la preuve de l'identité de doctrine sans enlever à la *via notarum* sa facilité, certains apologistes énumèrent les croyances du catholicisme des premiers siècles, et en affirment la présence dans l'Église de leur époque. Cette manière positive d'établir la preuve leur paraissant sujette à caution, les méthodologistes du XVIIe siècle proposent d'argumenter négativement ; au lieu de relever tous les points doctrinaux que l'Église catholique a en commun avec l'Église ancienne, ils signalent les principaux dogmes que le protestantisme a niés ou négligés. Quelques exemples bien choisis leur suffisent pour leur permettre de conclure à l'erreur du calvinisme [2]. Véron a été le coryphée de cette méthode de controverse mais Bellarmin semble avoir été le premier à en indiquer les avantages. Nous pourrions prouver positivement notre accord sur chaque point avec la doctrine ancienne, écrit-il, mais ce serait trop long ; il vaut mieux appliquer un procédé négatif, c'est-à-dire, montrer aux protestants que la doctrine des *Confessions de foi* est en contradiction avec celle des premiers siècles ; puis, il cite vingt hérésies anciennes dont il a retrouvé des traces dans les écrits des réformateurs [3]. Malgré les avantages évidents du procédé négatif, les apologistes du XVIe siècle et même ceux

---

[1] Voir p. 67.

[2] Theologi nostri, constatait C. WALTER en 1792, in definiendo sensu apostolicitatis cum Patribus omnino consentiunt, et in hoc tantum eorum labor consistit, ut contra recentiores haereticos concordiam suae doctrinae cum apostolica et diversitatem haereticorum vel generatim vel per singula dogmata ostenderent » (*Tentamen historicum circa notas Ecclesiae*, p. 61).

[3] *Controverses* (*1586*), c. 1360-1372.

du XVIIe en restent au procédé positif ; la raison en est que, dans leur esprit, l'identité doctrinale est garantie par le magistère légitime, qui en est la source ; la source de l'identité étant reconnue, il devenait superflu de prouver celle-ci dans le détail : tel est le raisonnement implicite de la généralité des auteurs. Leur expédient est donc analogue à celui dont Grégoire de Valence usait pour la note d'unité, et qui consistait à déterminer l'unité de droit, — le principe d'unité, — plutôt que de s'attarder à définir l'unité de fait. Mais en appuyant ainsi l'apostolicité de doctrine à la succession des pasteurs, ces apologistes en affirmaient simplement l'insuffisance.

La preuve de la continuité de la doctrine a suivi une voie assez semblable à la précédente. Cette preuve suppose, en principe, une longue description, dont la *Perpétuité de la foi* nous fait deviner l'ampleur. Aussi, les apologistes préfèrent l'établir indirectement, en tablant sur la succession ininterrompue des pasteurs ; plus encore que pour la comparaison des doctrines, ce recours au principe de la continuité doctrinale semblait propre à manifester la continuité réelle. A côté de cette solution habituelle, des auteurs en présentent une autre, qui consiste à obliger l'adversaire à déterminer les circonstances dans lesquelles le changement se serait produit ; si l'on ne peut désigner l'auteur, le pays, les adhérents d'un dogme nouveau, disent-ils, c'est qu'il n'y a pas eu de mutation de doctrine, et la succession peut être inférée en stricte rigueur.

Les apologistes des XVIe et XVIIe siècles ont vu dans l'apostolicité de la doctrine catholique un critère péremptoire de la vérité de l'Église. On pouvait espérer, cependant, qu'ils en feraient la preuve. Or, celle-ci n'a jamais été fournie de manière convaincante. Les uns se sont bornés à renvoyer à la succession des pasteurs, gardiens vigilants de la foi des Apôtres. D'autres n'ont fait qu'ébaucher les grandes lignes d'une enquête historique. Enfin, certains, poussant plus avant, ont montré la non-apostolicité de la doctrine des réformateurs : leur tactique avait incontestablement d'énormes avantages ; mais ils restèrent toujours une minorité.

§ 3. *L'apostolicité de succession*

Les pages qui précèdent laissent clairement deviner que les polémistes vont accorder une importance de premier plan à l'idée de succession des pasteurs : le groupe augustinien la mentionne expressément ; les auteurs en font la garantie de l'apostolicité d'origine ou de doctrine ; enfin, son retour régulier et sous toutes les formes dans la littérature apologétique n'est pas le moindre témoignage du prix qu'on y attache. En utilisant cette preuve, les polémistes catholiques se sont laissé guider avant tout par l'exemple des Pères qui avaient dressé des listes épiscopales : le cardinal Hosius, déjà, citait à ce sujet S. Irénée, Tertullien, Origène, S. Cyprien, S. Jérôme, S. Augustin, S. Optat [1]. On ne s'étonnera donc pas de voir l'apostolicité de succession se transformer progressivement en argument historique ; alors que le XVI[e] siècle avait cru à la doctrine reçue par la succession des évêques, parce que les Pères, témoins de la foi, y avaient vu une justification valable, — leur argumentation restait donc fondamentalement théologique, — ceux du XVII[e] estimaient que la preuve par la succession tirait son efficacité, non de son caractère dogmatique, mais de sa réalité et de sa vérification ; la preuve théologique, à ce moment, était devenue rationnelle.

C'est le mouvement et la pression des idées protestantes qui, une nouvelle fois, a décidé de l'évolution des opinions catholiques. Contre ceux qui recouraient à la succession invisible d'une Église invisible, les polémistes romains ont affirmé le caractère visible de la succession des pasteurs. Et lorsque les réformés eurent proposé à leur tour une succession visible de docteurs, les catholiques ont, soit défendu la légitimité de la succession des pasteurs, — ils entendaient par là la série des pontifes de Rome qui avaient régné depuis S. Pierre, — soit prouvé l'illégitimité des ministres protestants des XVI[e] et XVII[e] siècles.

Le premier mouvement de la Réforme pour libérer les chrétiens des liens qui les attachaient à l'Église romaine, fut de proclamer le dogme de l'invisibilité de l'Église ; du même coup, elle supprimait l'objection formulée contre son origine récente et mettait en relief son caractère spirituel et intérieur. L'affirmation d'une succession

[1] Voir L. Bernacki, *La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius*, p. 127-128.

invisible découle de ce point de départ comme un corollaire inévitable ; la majorité des apologistes de Rome lui opposent l'idée d'une succession visible des pasteurs. Cependant, aucun ne fait la preuve de ce qu'il avance. Les uns, c'est la plupart, s'appuient sur la succession des papes seulement. D'autres proposent ce même argument sous forme négative : ils reprochent aux protestants l'absence d'une succession de pasteurs depuis le Ve jusqu'au XVIe siècle ; en ce cas encore, la conviction qu'ils ont de l'origine récente du protestantisme leur tient lieu d'argumentation. Enfin, quelques-uns trouvent presque inutile de proposer une preuve de la succession hiérarchique, jugeant que l'acceptation de la doctrine même de la visibilité d'une hiérarchie, peut démontrer aussitôt l'erreur des protestants, et, par inférence stricte, la vérité de l'Église romaine. Dans le livre XV de l'*Histoire des variations des Églises protestantes*, Bossuet, décrivant l'évolution des idées des réformés sur la visibilité et l'invisibilité de l'Église, montre qu'elles étaient dominées par le souci de trouver une certaine succession depuis le Ve siècle [2]. P. Jurieu lui-même, après avoir découvert l'idée d'Église fédérative, — ce qui écartait d'un coup toute difficulté, — a reconnu que « ce qui a porté quelques docteurs réformés à se jeter dans l'embarras où ils se sont engagés en niant que la visibilité de l'Église fût perpétuelle, c'est qu'ils ont cru qu'en avouant que l'Église est toujours visible, ils auraient eu peine à répondre à la question que l'Église romaine nous fait si souvent : où était notre Église il y a cent cinquante ans ? Si l'Église est toujours visible, votre Église calviniste et luthérienne n'est pas la véritable Église, car elle n'est pas visible [3] ». Ces deux grands controversistes de la fin du XVIIe siècle sont donc d'accord pour reconnaître la volte-face doctrinale des calvinistes et pour lui donner une explication toute pratique.

---

[1] N. HERBORN, *De notis verae Ecclesiae* (*1529*), fol. sign. R v *r*; J. DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (*1533*), p. 527 ; J. COCHLÉE, *De vera Christi Ecclesia* (*1541*), fol. sign. P_1 *v* ; C. CROCUS, *De vera Ecclesia* (*1548*), p. 33-41 ; P. A SOTO, *Assertio catholicae fidei* (*1552*), fol. 120 *v*-122 *v* ; R. TAPPER, *De Ecclesiae unitate* (*1555*), p. 336 ; A. SORBIN, *Les marques de la vraie Église* (*1567*), fol. 28 *r*-41 *v*; G.VAN DER LINDT, *De vera Christi Ecclesia* (*1572*), p. 76-85; T. STAPLETON, *De principiis fidei doctrinalibus* (*1578*), p. 101-107, 435-503 ; S. SOKOLOWSKI, *De vera et falsa Ecclesia* (*1582*), p. 268-280 ; F. PANIGAROLA, *Lettioni supra dogmi* (*1584*), fol. 40 *v*-45 *v*.

[2] Cfr *o. c.*, p. 493-535 .

[3] *Le vray système de l'Ég lise* (*1686*), p. 226.

En revenant à l'idée d'Église visible, que l'Écriture, d'après certains, semblait bien reconnaître, que plusieurs confessions calvinistes défendaient et que, enfin, la prédication de la doctrine et l'administration des sacrements paraissaient impliquer, les théologiens réformés s'étaient obligés à prouver la succession de leurs docteurs. A cet effet, ils recherchèrent dans le passé les divers représentants de l'opposition à Rome ; en remontant le cours des siècles, ils rencontrèrent les wicléfistes et les hussites, les vaudois et les albigeois, Bérenger et d'autres hérétiques, pour arriver finalement à l'époque qui avait assisté, selon eux, à la transformation du véritable christianisme en un catholicisme romain et papal. Les docteurs et les propagateurs de ces hérésies, voilà la succession visible des docteurs protestants. Opposant une succession visible non-romaine à la succession visible catholique, les réformés forçaient les défenseurs de Rome à prouver, non plus la visibilité de leur succession de pasteurs, mais sa légitimité. De façon globale, les éléments à légitimer se réduisaient aux deux suivants : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Toutefois, leur justification a été présentée de manière assez différente, selon que les auteurs appartenaient au XVIe ou au XVIIe siècle, et, subsidiairement, d'après que leurs ouvrages étaient des traités généraux de controverse ou des répliques directes aux écrits des réformateurs.

La succession apostolique, dans les ouvrages contemporains de la Réforme, c'est la suite ininterrompue des pasteurs légitimes qui relient l'Église ancienne à celle de l'époque moderne [1] ; tout en reconnaissant l'importance de la visibilité de cette hiérarchie,

---

[1] S. Hosius, *Confessio catholicae fidei christiana* (*1553*), p. 55-59, 397-401 ; P. a Soto, *Defensio catholicae confessionis* (*1557*), fol. 66 *v*-76 *v* ; C. Clinge, *Loci communes* (*1559*), p. 176 ; J. Noguera, *De Ecclesia Christi* (*1560*), fol. 102 *r*-118 *r* ; C. Dolera, *Compendium theologicarum institutionum* (*1562*), p. 54 ; C. Clinge, *De securitate conscientiae catholicorum in rebus fidei* (*1563*), p. 14 B-17 B ; M. Medina, *Christiana paraenesis* (*1564*), fol. 280 *r*-282 *v* ; F. Orantes, *Loci catholici* (*1564*), fol. 163 *r*-170 *v* ; M. N. C. Petri de Brouwershaven, *Verae ac germanae Ecclesiae designatio* (*1567*), fol. 43 *r*-76 *v* ; N. Sanders, *The Rocke of the Church* (*1567*), fol. sign. ***v *v*-***vj *r* et *De visibili monarchia Ecclesiae* (*1571*), p. 795-796 ; J. Torrès, *De Ecclesia et ordinationibus* (*1574*), p. 101-113 ; L. A. Faunt, *De Christi in terris Ecclesia* (*1584*), p. 296-354 ; A. Possevin, *Responsiones ad nobilissimi viri interrogationes* (*1581*), p. 328 B-330 A ; A. Salmeron, *In epistolas S. Pauli commentaria*, p. 201 B-206 A ; R. Bellarmin, *Controverses* (*1586*), c. 1353-1360 ; P. Charron, *Les trois véritez* (*1593*), p. 538-

ces apologistes insistent volontiers sur sa légitimité. Celle-ci, cependant, ne fait l'objet d'aucune preuve directe ; c'est indirectement qu'une justification est proposée: les uns résument la preuve de la légitimité de la succession romaine et en déduisent la légitimité de toutes les successions qui sont en communion avec elle ; d'autres font simplement constater que la suite visible dont se prévalent les protestants est la série des hérésiarques que les Pères et les conciles ont condamnés ; d'autres, enfin, semblent s'en rapporter aux conclusions fournies par les ouvrages historiques qui ont trait à la papauté, ou par les histoires générales de l'Église.

Les répliques directes aux réformés sont conçues autrement : elles s'arrêtent à prouver l'illégitimité des ministres réformés eux-mêmes. Elles ne s'expriment donc plus tellement par ces mots : absence de succession et d'ordination chez les pasteurs qui sont antérieurs à la Réforme, mais absence d'ordination et surtout de mission chez les ministres calvinistes ou les pasteurs luthériens. C'est dans ce courant qu'il faut placer le *De Christi in terris Ecclesia* de L. A. Faunt, composé contre le calviniste Antoine Sadeel ; la *Réplique à la Response de quelques Ministres*, du cardinal Du Perron, ou encore, plus tard, les écrits historiques de Nicole, tels *Les préjugez légitimes contre les Calvinistes* et les *Prétendus réformez convaincus de schisme*. Les protestants n'ont pas d'ordination légitime, écrit Faunt, parce qu'ils sont ordonnés par des laïques ; ils n'ont pas non plus de mission extraordinaire, puisque aucun témoignage de l'Écriture ne prépare leur venue et qu'aucun miracle ne la confirme ; enfin, ils n'ont pas de mission ordinaire, parce qu'ils ont érigé une hiérarchie nouvelle à côté de l'ancienne. Après cela, le professeur de Posnan énumère les vingt-deux signes auxquels il reconnaît que c'est le démon lui-même qui a envoyé Luther [1].

De nouveau, l'explication donnée par le cardinal Du Perron est des plus nuancées et des plus complètes pour l'époque. La question de la légitime succession avait été l'objet de discussions privées entre l'évêque d'Évreux et un sieur de Saint-Vaast, pasteur calviniste. Converti, ce pasteur jugea bon d'envoyer à

658; J.-B. DE GLEN, *Démonstration de la vraye Église (1597)*, p. 105-109; T. STAPLETON, *Principiorum fidei doctrinalium relectio (1596)*, p. 561-568. A ces auteurs, il faudrait ajouter ceux qui représentent le groupe augustinien. Voir p. 103.

[1] *De Christi in terris Ecclesia (1584)*, p. 296-354.

ses anciens coréligionnaires un *Écrit* sur la légitimité de leur mission ; ceux-ci lui répondirent dans la *Response de quelques ministres sur un certain écrit touchant leur vocation,* qui nous a valu elle-même la *Réplique à la Response de quelques ministres* de Du Perron. Celui-ci, en abordant le sujet brûlant de la légitimité des pasteurs, se distingue des apologistes scolastiques cités plus haut, par l'intérêt moindre qu'il accorde à l'examen de la légitimité de l'ordination et, d'autre part, par le soin qu'il met à peser les raisons qui légitiment une mission apostolique véritable. Pour être de la succession des apôtres, assure-t-il aux ministres, « il ne suffit pas d'avoir la similitude de formalités, ni, qui plus est, la conformité spécifique et essentielle d'ordination... mais il faut avoir l'unité successive, qui est comme un flux et une extension de l'unité originale de leur vocation. Non plus qu'il ne suffit pas... pour conclure qu'un homme soit successeur, selon l'ordre de la génération, de quelqu'un au droit duquel il prétend hériter, d'alléguer qu'il lui ressemble ; mais il faut produire l'origine et la suite de son extraction. Car la succession propagative est la continuation d'un même être formel en plusieurs sujets qui le reçoivent par transmission les uns des autres ». La succession que nous venons de décrire est la succession *ordinaire* [1] ; mais certains protestants prétendent jouir d'une vocation *extraordinaire*. Pour montrer que leurs prétentions n'ont pas de fondement, Du Perron fait la théorie des vocations extraordinaires. Celles-ci sont de deux sortes, écrit-il : elles sont *fondamentales* ou *collatérales*. Les premières sont la source et le fondement de la mission ordinaire; les autres ont pour rôle « d'admonester la succession ordinaire quand elle est négligente en son devoir ». Ainsi, dans l'Ancien Testament, la vocation d'Aaron était au principe du sacerdoce hébraïque proprement dit, — et donc fondamentale, — tandis que celle des prophètes était collatérale. Dans le Nouveau Testament, il n'y a qu'une vocation fondamentale : celle des apôtres; et l'on n'en attend pas d'autre. Aussi, si l'Église de Rome a vraiment possédé la juridiction avant la naissance du protestantisme, celui-ci est certainement faux ; et si elle ne l'a pas eue, la hiérarchie protestante ne peut l'avoir non plus [2]. Ce qui permet, en dernière instance, de contrôler la légitimité de la mission des protestants,

---

[1] *Réplique à la response de quelques ministres* (*1597*), p. 9. Dans le même sens voir *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 590-594.

[2] *O. c.*, p. 11-33.

c'est le miracle. Toute vocation légitime, en effet, doit faire sa preuve par des miracles : la vocation extraordinaire, pour s'établir ; la vocation ordinaire, du fait de sa continuité avec la mission extraordinaire. Or, conclut Du Perron, puisque les protestants prétendent avoir reçu une vocation extraordinaire, où sont donc leurs miracles [1] ?

Durant le XVII[e] siècle, les théologiens adoptent une façon de procéder analogue à celle de leurs prédécesseurs. Les apologistes scolastiques, marchant dans le sillage de Bellarmin, déclarent que la légitimité de la succession apostolique requiert et l'ordination valide et la mission authentique [2]. La seule évolution qui se dessine, c'est le recours de plus en plus habituel à la succession romaine ; alors que les apologistes du XVI[e] siècle avouaient qu'ils ramenaient volontiers l'apostolicité à la succession romaine, parce que les Pères avaient fait ainsi et que la communion avec cette Église est en tout cas nécessaire, ceux du XVII[e] siècle, en nombre imposant, substituent simplement la succession romaine ou la romanité aux successions épiscopales [3] ; ce qui a notamment pour conséquence de concentrer les objections des protestants sur la personne du pape. A ce moment logique du développement

---

[1] *O. c.*, p. 41.

[2] L. Leys, *Quae fides et religio sit capessenda* (*1609*), p. 42-46, 61-72 ; A. Frémyot, *Discours des marques de l'Église* (*1610*), fol. 38 *r*-40 *v* ; B. Chavasse, *Professio verae et orthodoxae fidei* (*1613*), p. 179-184 ; F. Suarez, *De fide* (*1617*), p. 277 B ; M. Bécan, *Opusculum de Ecclesia* (*1621*), p. 218 ; A. Tanner, *De fide* (*1627*), c. 147 ; D. Gravina, *De Ecclesiae notis* (*1632*), p. 754 A-784 A ; R. Caron, *Roma triumphans* (*1635*), p. 145-159 ; F. Véron, *Méthode de traiter des controverses* (*1638*), t. II, p. 334 A-B ; J. P. Camus, *L'avoisinement des protestants vers l'Église romaine* (*1640*), p. 40 ; A. Richelieu, *La méthode la plus facile* (*1651*), p. 200-228 ; T. Leenaerds, *Unicae Christi sponsae integritas et sanctitas* (*1664*), p. 237-238 ; B. d'Astroy, *Armamentarium augustinianum* (*1664*), p. 490 ; B. Vetweis, *Speculum verae Ecclesiae* (*1664*), p. 90 A ; Matthieu de St-Quentin, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ* (*1664*), p. 144-161 ; A. & P. Walenburch, *Tractatus de controversiis fidei* (*1670*), p. 178 A ; J. d'Arbussy, *Les moyens de réunir les protestants* (*1670*), p. 227-255 ; L. Maimbourg, *Traité de la véritable Église* (*1671*), p. 188-226 ; R. Archdekin, *Theologia tripartita* (*1678*), t. I, p. 32 B ; L. Ferrand, *Traité de l'Église* (*1685*), p. 2-30.

[3] Cfr F. Coster, *Catechismus* (*1604*), p. 39 ; R. Bellarmin, *Explicatio symboli apostolici* (*1617*), p. 122-123 ; D. Gravina, *o. c.*, p. 754 A-784 B ; M. a Corona, *Sanctitas Ecclesiae romanae* (*1663*), t. I, p. 74 A-B ; B. d'Astroy, *o. c.*, p. 490 ; I. da Luz, *De Ecclesia Dei* (*1667*), p. 365 ; Matthieu de St-Quentin, *o. c.*, p. 137 ; A. Bélin, *La vérité de la religion chrétienne* (*1683*), p. 186-191.

de la note d'apostolicité, l'histoire de la papesse Jeanne et du schisme d'Occident sont souvent rappelés.

La grande controverse historique, à l'instar des répliques directes du XVI[e] siècle, se plaît davantage à discuter la légitimité de la mission des ministres et, en ordre secondaire, la validité de leur ordination : ces auteurs suivent donc Du Perron [1]. Certes, la méthode de Du Perron, de Nicole et des autres polémistes historiens n'est pas celle des théologiens ; les chapitres touffus et érudits dans lesquels ils s'attachent à prouver l'illégitimité de la mission des ministres réformés ne sont pas toujours liés rigoureusement au problème des notes, tel qu'il se pose dans les ouvrages scolastiques [2]. Il n'en reste pas moins précieux de connaître les grandes lignes de cette controverse, afin de pouvoir mesurer le degré de son influence et la rapidité de sa pénétration dans l'apologétique des traités.

Dans ses *Préjugez légitimes contre les calvinistes* (1671), comme dans *Les prétendus réformez convaincus de schisme* (1684), Nicole expose longuement le point de vue des catholiques français sur la légitimité des ministres ; ses idées, généralement semblables à celles de Du Perron, se caractérisent par la place de première importance qu'elles accordent à la succession des pontifes romains. Précurseur de Bossuet dans le genre adopté pour l'*Histoire des variations*, Nicole fait ressortir d'abord les changements de doctrine des calvinistes concernant la mission des ministres. Calvin et Bèze, dit-il, affirmaient et défendaient avec acharnement que la mission des réformés est extraordinaire, qu'elle leur vient immédiatement de Dieu. Or, l'Écriture prévoit un ministère perpétuel et visible ; les Pères n'ont jamais parlé de cette vocation extraordinaire, et la raison se refuse à recevoir de telles nouveautés sans garantie divine, concrètement, sans le témoignage des miracles ou des faits merveilleux. A ces exigences, la religion prétendue réformée ne satisfait pas [3]. Voyant l'impossibilité d'établir la preuve d'une succession extraordinaire, continue Nicole, d'au-

---

[1] P. Nicole, *Préjugez légitimes contre les calvinistes* (*1671*), p. 76-140 ; *Les prétendus réformez convaincus de schisme* (*1684*), p. 442-543 ; voir également une note bibliographique de C. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, t. IV, p. 543.

[2] Les chapitres du *Préjugez légitimes* de P. Nicole pourraient être distribués assez facilement entre les notes d'apostolicité, de catholicité et de sainteté.

[3] *Préjugez légitimes* (*1671*), p. 91-124 et *Les prétendus réformez* (*1684*), p. 454-462.

tres calvinistes, et Du Moulin en particulier, se sont faits les protagonistes de la succession ordinaire ; selon eux, une Église hérétique et idolâtre, — telle serait en effet l'Église de Rome, — peut « appeler » légitimement un ministre, celui-ci dût-il plus tard résister aux abus de cette même Église. Ainsi, Du Moulin concluait que « les premiers réformateurs, ayant reçu dans l'Église romaine la puissance et le caractère de la prêtrise et ayant ensuite reconnu les erreurs et les abus de cette Église qui les avait ordonnés, ont pu s'élever contre ces abus ; et qu'ayant été excommuniés par elle sur ce sujet, ils ont pu l'excommunier elle-même, se séparer d'elle, et se maintenir malgré elle dans la charge de pasteurs, parce qu'elle n'avait pas le pouvoir de le leur ôter [1]. » Nicole a beau jeu de lui répondre que de nombreux ministres ont été ordonnés, non par des évêques catholiques, mais par de simples laïcs et, poursuit-il, la chose est si vraie et si fréquente, que J. Claude, dans sa *Défense de la Réformation*, a jugé nécessaire de prouver les droits de l'Église, — entendez : du peuple chrétien, — dans la vocation et dans l'élection des pasteurs [2].

Comme il pouvait y avoir certaines ordinations valides chez les calvinistes, Nicole s'arrête plutôt à montrer l'illégitimité de leurs ordinations et de leur mission, c'est-à-dire, concrètement, à leur séparation de la communion catholique. La tradition nous apprend, écrit-il, que tout hérétique perd, par l'hérésie dont il fait profession, le droit d'exercer légitimement les fonctions des ordres qu'il a reçus, quoiqu'il conserve le pouvoir de ces ordres et les exerce validement. Elle apprend ensuite qu'il ne peut recouvrer ce droit que par l'union avec la vraie Église, qui peut, quand elle le veut, le lui reconnaître. Cette vraie Église, Nicole nous le dit un peu plus loin, c'est la communion catholique romaine [3]. La nécessité du recours à l'Église de Rome revient à toutes les pages des ouvrages cités de Nicole ; les réformés sont, pour lui, des hérétiques et même des schismatiques ; par là, il rejoint les apologistes scolastiques, qui font également de la communion avec Rome une condition essentielle de l'apostolicité de succession. S'il insiste encore sur la légitimité des ordinations, c'est qu'il est sûr de rencontrer chez les réformés de nombreux

---

[1] *Préjugez légitimes*, p. 124-140.
[2] *Les prétendus réformez*, p. 452-543.
[3] *Les prétendus réformez*, p. 443.

ministres qui ne sont pas ordonnés validement. Ceci explique que, tenant compte des Églises orientales et de leurs ordinations valides, les auteurs des siècles suivants ont éliminé progressivement de la note positive d'apostolicité, l'idée d'ordination valide, et s'en sont tenus exclusivement à l'exercice légitime de ce pouvoir.

A la fin du XVII[e] siècle, au moment où les manuels commencent à systématiser les résultats des controverses, les esprits sont donc orientés dans deux directions, assez voisines d'ailleurs. La première, la plus habituellement répandue dans les traités généraux d'apologétique, entend par succession légitime celle des pasteurs catholiques, surtout celle des pontifes romains, qui relie l'Église ancienne à celle du XVI[e] siècle, qui est constituée légitimement, et qui conserve les pouvoirs confiés à l'Église. Et comme cette affirmation ne peut être démontrée dans un traité, ces auteurs présupposent pratiquement la preuve par l'histoire de la légitimité de la succession romaine. La seconde, celle des répliques directes aux non-catholiques, s'arrête plutôt à démontrer que la hiérarchie des réformateurs ne remplit pas les conditions auxquelles une ordination et surtout une mission légitime doivent satisfaire ; en ce cas, la preuve est fournie *in extenso* dans des ouvrages qui abandonnent la *via notarum* pour se rapprocher des travaux strictement historiques.

La note d'apostolicité, aux XVI[e] et XVII[e] siècles, a donc comporté trois éléments : l'origine, la doctrine et la succession des pasteurs. Par apostolicité d'origine, les apologistes ont voulu signifier que l'Église avait été fondée *par* et *sur* les Apôtres. L'apostolicité de doctrine a revêtu deux formes : l'identité de la doctrine et sa continuité. Enfin, l'apostolicité de succession a établi la visibilité et la légitimité de la série des pasteurs, les manuels prouvant volontiers la légitimité de la suite ininterrompue des pasteurs romains qui se sont succédé du V[e] siècle jusqu'au XVI[e], et les écrits de controverse directe montrant l'illégitimité des ministres et des pasteurs non-romains. De manière générale, l'apostolicité d'origine et de doctrine a été appuyée sur la succession des pasteurs, et celle-ci, insensiblement, est devenue la succession des pasteurs romains ; la romanité a donc acquis un relief, que les siècles suivants vont encore accuser.

Article II

De Nicole a nos jours : réduction de la note d'apostolicité a l'apostolicité du souverain pontife

Tous les traités de l'Église des XVIIIe et XIXe siècles exposent les trois éléments classiques de la note d'apostolicité : l'origine, la doctrine et la succession des pasteurs. Cette régularité n'a guère été troublée par les fluctuations inévitables de l'apologétique : l'idée de perpétuité visible, qui avait encore servi de marque au cours du XVIe siècle est désormais devenue une propriété de l'Église ; on ne réédite plus de ces ouvrages qui avaient fait la preuve de l'illégitimité des ministres calvinistes ou des pasteurs luthériens ; le groupe des quatre notes tirées du symbole a triomphé définitivement des groupes augustinien et lérinien, et l'école de Paris déclenche un mouvement qui tend à ramener à l'apostolicité les éléments qui, dans les notes d'unité ou de catholicité, expriment la durée de l'Église. De cette stabilité de l'apostolicité, il ne faudrait pas conclure qu'on continuait à trouver une force probante à chacun de ses éléments. Les auteurs ont rangé parmi les notes négatives, d'abord l'apostolicité d'origine, puis l'apostolicité de doctrine, voire même, par exception, l'apostolicité de succession prise isolément. Ils y ont été amenés dans la mesure où ils ont tenu compte des confessions chrétiennes d'Orient ; ayant découvert que certaines Églises non-romaines jouissent également d'une origine apostolique, conservent la doctrine des apôtres, et peuvent même se prévaloir d'une succession ininterrompue de pasteurs ordonnés validement, ils se sont trouvés dans la nécessité de réduire la note positive d'apostolicité à l'apostolicité de succession qu'ils appelaient formelle. Bien plus, comme la négation de l'autorité infaillible du pape constituait pour certains la différence notable qui sépare certains non-romains du catholicisme, ils ont implicitement avoué que la triple apostolicité, — abstraction faite de la romanité, — n'est qu'une note négative de l'Église.

§ 1. *L'apostolicité d'origine*

Après avoir été conservée quelque temps parmi les éléments constitutifs de la note, l'apostolicité d'origine a été finalement

rangée parmi les notes négatives, et même fréquemment éliminée.

Du début du XVIIIe siècle au milieu du XIXe, les apologistes ont encore vu dans l'apostolicité d'origine un élément de la note [1]. Non qu'ils eussent oublié la remarque de J. de Lens, qui avait déjà rappelé aux apologistes de la fin du XVIe siècle que certaines confessions avaient aussi une origine apostolique ; ni celle des protestants, surtout des adversaires des *Controverses*, qui avaient tous minimisé la valeur probante de l'apostolicité d'origine afin de donner plus de relief à leur apostolicité doctrinale. Mais la force d'inertie des thèmes qui se transmettaient de théologien à théologien l'a emporté sur les exigences raisonnables de la critique. En outre, la mention de l'origine apostolique semblait se justifier parfaitement, puisque, pour être apostolique, une Église doit être fondée par les apôtres. Les auteurs, n'appliquant que rarement la distinction entre note positive et note négative, trouvaient légitime d'inclure dans la note les trois éléments constitutifs, ceux qui ne suffisaient pas à discerner l'Église véritable aussi bien que les autres.

Cependant, la faveur de l'apostolicité d'origine a baissé progressivement. Au déclin du XVIIIe siècle déjà, certains auteurs importants la passent sous silence, sans toutefois l'éliminer expressément [2]. Au XXe siècle, ce mouvement progresse et s'étend ; d'aucuns jugent plutôt douteuse la visibilité de l'origine apostolique [3], d'autres allèguent que l'idée d'origine est

[1] P. E. ASTORINI, *De vera Ecclesia Jesu-Christi* (*1700*), p. 5-6 ; LIBÈRE DE JÉSUS, *Controversiae dogmaticae* (*1701*), t. I, p. 146 A ; G. HÉRINCKX, *De fide* (*1663*), p. 86 A ; F. HENNO, *De fide* (*1708*), p. 203 B ; A. MATTHAEUCCI, *Opus dogmaticum adversus heterodoxos* (*1712*), p. 6 B ; G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 98 A ; H. TOURNÉLY, *De Ecclesia Christi* (*1726*), p. 37 A ; P. G. ANTOINE, *Tractatus de fide divina* (*1723*), p. 533; B. SCHMIER, *De Ecclesia militante et de fide* (*1737*), p. 13 B; F. DE LA CHAMBRE, *Traité de l'Église de Jésus-Christ* (*1743*), p. 251 ; F. J. PREINGUE, *De fide* (*1744*), p. 166 ; C. R. BILLUART, *De fide* (*1748*), p. 306 B ; M. GERBERT, *Demonstratio verae religionis veraeque Ecclesiae* (*1760*), p. 479 ; H. S. GERDIL, *Exposition des caractères de la vraie religion* (*1765*), p. 334 ; P. B. HERWIG, *Epitome dogmatica* (*1766*), p. 143 ; D. SCHRAM, *Compendium theologiae dogmaticae* (*1768*), p. 60 ; L. É. DE LA HOGUE, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 69 ; F. L. B. LIEBERMANN, *Demonstratio catholica* (*1821*), p. 266 ; C. D. M. DOBMAYR, *Institutiones theologicae*, t. I, p. 274.

[2] C. SARDAGNA, *Theologia dogmatico-polemica* (*1770*), p. 383 ; L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), p. 254 ; H. KILBER, *Principia theologica* (*1771*), p. 106 ; P. M. GAZZANIGA, *Praelectiones theologicae*, t. I, p. 250 B.

[3] B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. II, p. 193 ; M. D'HERBIGNY, *Theologia de Ecclesia* (*1918*), t. II, p. 87.

contenue déjà dans celle de succession apostolique [1] ; d'autres encore confessent qu'elle n'est pas propre à la seule Église vraie, puisque certaines communions hérétiques la revendiquent légitimement [2] ; certains, enfin, la rangent parmi les propriétés ou la négligent simplement [4]. La critique sévère à laquelle l'apostolicité d'origine est soumise s'explique par le fait que les théologiens du XX[e] siècle ont dû tenir compte des Églises d'Orient ; malgré leur origine apostolique et leurs doctrines très voisines de celles de l'Église catholique, elles sont rangées sans hésitation parmi les Églises fausses, alors que certaines Églises locales, fondées après la naissance du luthéranisme ou du calvinisme sont tenues pour vraies ; mais les premières vivent séparées de l'Église catholique, alors que les secondes sont en communion avec le Saint-Siège.

L'union à l'Église de Rome, ou, si l'on veut, à l'Église d'origine apostolique romaine, et elle seule, est donc tenue pour un argument positif et décisif.

§ 2. *L'apostolicité de doctrine*

L'apostolicité de doctrine a eu un sort assez semblable à celui de l'apostolicité d'origine ; elle n'a guère évolué, mais sa force probante a été de plus en plus mise en doute.

Durant le XVIII[e] siècle, les apologistes signalent régulièrement l'apostolicité de doctrine parmi les éléments essentiels de la note d'apostolicité [5]. Toutefois, étant donné le manque d'origina-

---

[1] Voir J. M. HERVÉ, *De vera religione, de Ecclesia Christi* (*1914*), p. 360-361.

[2] C. GUTBERLET, *Von der katholischen Religion* (*1894*), p. 89 ; L. DE SAN, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 144.

[3] F. HETTINGER, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie* (*1879*), t. II, p. 80-81 ; C. MAZZELLA, *De religione et Ecclesia* (*1880*), p. 556-571, 639 ; M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. IV, p. 355-356.

[4] Ainsi, chez B. TEPE, *De vera religione, de Ecclesia Christi* (*1894*), p. 349 ; J. V. BAINVEL, *De Ecclesia Christi* (*1925*), p. 74.

[5] Voir B. FIBUS, *Demonstratio tripartita* (*1700*), p. 604 ; G. HÉRINCKX, *o. c.*, p. 89 B-91 A ; P. NICOLE, *Instructions théologiques* (*1706*), p. 435-437 ; T. DU JARDIN, *Geloof-Geschillen* (*1710*), t. I, p. 317-324; A. MATTHAEUCCI, *o. c.*, p. 6 B-7 A; G. PICHLER, *o. c.*, p. 204 A-213 B; H. TOURNÉLY, *o. c.*, p. 37 A; P.G. ANTOINE, *o. c.*, p. 533; JÉRÔME DE S. AUGUSTIN, *Controversiae polemicae seu dogmaticae* (*1737*), p. 122 A ; F.I. DE LA CHAMBRE, *o. c.*, p. 251 ; T. DE CHARMES, *De locis theologicis* (*1751*), p. 234-235 ; H. S. GERDIL, *o. c.*, p. 334 ; P. B. HERWIG, *o. c.*, p. 143-144 ; D. SCHRAM, *o. c.*, p. 60 ; C. SARDAGNA, *o. c.*, p. 383 ; L. BAILLY,

lité des traités de l'Église à cette époque, on ne doit pas s'attendre à y trouver beaucoup d'explications. Généralement, au lieu de motiver cette insertion, ils s'en rapportent à la succession des pasteurs, qui est la garantie traditionnelle de l'authenticité de leur doctrine. Quelques-uns cependant effectuent la preuve d'apostolicité de doctrine de manière négative : suivant les conseils de Véron, ils demandent aux protestants d'indiquer les changements que l'Église catholique aurait apportés à sa doctrine depuis le V[e] siècle. S'il y a eu des changements, interrogent-ils, de quand datent-ils ? quel est leur auteur ? le lieu qui les a vus naître ? les circonstances de leur apparition ? Toutes ces questions que l'auteur des *Controverses* avait adressées aux non-romains en parlant de l'antiquité de la doctrine, les apologistes du XVIII[e] siècle les reposent à propos de l'apostolicité de la foi [1]. Enfin, on peut supposer que les apologistes, pour étayer leurs affirmations, se réfèrent, au moins mentalement, à des histoires doctrinales ou à des histoires de l'Église. C'est à ces écrits que Newman doit sa conversion ; les *Voyages d'un gentilhomme irlandais à la recherche d'une religion* (1833), de Thomas Moore, ont un succès européen : or, tous les auteurs de ces ouvrages concluent que l'étude de la doctrine de l'ancienne Église leur a fait retrouver les croyances de l'Église catholique de leur temps, tandis que le protestantisme leur paraissait fort parent avec les hérésies et avec l'esprit dont elles dérivaient.

Mis dans l'obligation pratique d'appuyer l'apostolicité de doctrine sur la succession des pasteurs, ou sur des travaux historiques, les apologistes en viennent à restreindre la valeur probante de cette preuve. Dès le début du XIX[e] siècle, leurs témoignages se suivent, variés dans leur forme, mais unanimes dans leur objet : l'apostolicité de doctrine ne peut être une note positive. Elle est précisément l'enjeu des discussions, écrit le cardinal de La Luzerne [2] ; un autre théologien trouve qu'elle est à

---

o. c., p. 254-261 ; A. VALSECCHI, *La verità della Chiesa cattolica* (*1787*), p. 230-231 ; P. M. GAZZANIGA, *o. c.*, p. 250 B.

[1] Cfr, par exemple, G. HÉRINCKX, *l. c.* ; T. DU JARDIN, *l. c.* ; P. G. ANTOINE, *l. c.* ; G. PICHLER, *o. c.*, p. 214 A.

[2] *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. II, p. 69. Voir aussi J. V. DE GROOT, *Summa apologetica* (*1890*), p. 158 ; C. GUTBERLET, *Von der katholischen Religion* (*1894*), p. 89 ; G. VAN NOORT, *Tractatus de Ecclesia* (*1904*), p. 136 ; Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*), c. 1282-1283.

ranger dans l'unité [1] ; un autre, qu'elle découle spontanément de l'apostolicité de succession formelle [2] ; on estime qu'elle est peu claire [3], et plutôt complexe [4] ; elle ne serait même intelligible que par les *docti*, alors qu'une note est, par définition, perceptible par tous [5]. Bref, les apologistes épuisent successivement tous les griefs qu'il est possible d'articuler contre la valeur probante d'une note de l'Église. Aussi, dans la pratique, l'apostolicité de doctrine devient-elle une note négative [6].

Un auteur, cependant, le jésuite De San, semble faire exception ; pour lui, l'apostolicité de doctrine, sans être vraiment une note, est cependant *partim nota*, selon sa propre expression [7], car elle lui permet de contrôler l'apostolicité de succession. Cette manière de voir n'est particulière que dans la forme ; pour le fond, elle est assez semblable à celle des jésuites et des dominicains romains qui, depuis J. Perrone, incluent l'identité de gouvernement, de foi et de culte dans la notion d'apostolicité.

Il n'est guère étonnant que l'apostolicité de doctrine soit devenue une note négative. Plusieurs fois, nous avons indiqué que la preuve de cette apostolicité, — qu'il s'agît de la comparaison des doctrines ou de leur possession continue, — présupposait de longs travaux d'érudition. Nous avons montré aussi que, par manière de justification, les théologiens s'en sont rapportés toujours à la succession des pasteurs, gardiens de l'identité de la doctrine, et tout particulièrement à la succession romaine, qui en constitue le centre et le guide. Enfin, à la fin du XIX[e] siècle et au XX[e], ils ont déclaré eux-mêmes que les conditions nécessaires aux notes se vérifient mal dans le cas de l'apostolicité doctrinale. Si l'on ajoute à ces défauts la

---

[1] L. É. de La Hogue, *De Ecclesia Christi* (*1816*), p. 69.

[2] Tel est l'avis de certains jésuites romains, comme J. Perrone, *De Ecclesia et de romano pontifice* (*1842*), p. 132-133 ; C. Mazzella, *o. c.*, p. 639 ; J. de Guibert, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 99.

[3] Voir B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. II *(1907)*, p. 193.

[4] M. d'Herbigny, *Theologia de Ecclesia*, t. II (*1918*), p. 87 ; J. M. Hervé, *o. c.*, p. 361.

[5] L. Brugère, *De Ecclesia Christi* (*1873*), p. 290 ; E. Dorsch, *De Ecclesia Christi* (*1914*), p. 547-548 ; A. de Poulpiquet, *L'Église catholique* (*1923*), p. 257.

[6] B. Tepe, *o. c.*, p. 349 ; J. V. Bainvel, *o. c.*, p. 74 ; L. De San, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 156.

[7] Voir L. De San, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 145-147.

rigueur de plus en plus stricte des apologistes catholiques dans l'élaboration de la preuve par les notes, ainsi que les critiques adressées par quelques-uns d'entre eux à la *via notarum* elle-même, on ne s'étonne plus de voir ranger la note d'apostolicité parmi les notes négatives [1].

A l'exception de De San, les apologistes du XXe siècle ne paraissent donc pas avoir vu dans l'apostolicité de doctrine une note positive, au moins quand ils l'ont considérée en elle-même, abstraction faite de tout complément hétérogène.

§ 3. *L'apostolicité de succession*

Dès 1800, les apologistes ont repris aux polémistes des XVIe et XVIIe siècles leur doctrine de la succession des pasteurs et ils ont prouvé notamment sa visibilité, sa légitimité, ainsi que l'illégitimité des ministres non-romains. Toutefois, pour assurer la valeur décisive de cet argument dans les discussions qu'ils soutenaient avec les Églises d'origine apostolique qui avaient une hiérarchie valide, ils ont finalement identifié, dans la pratique, la légitimité des pasteurs avec la soumission au pape.

Comme aux XVIe et XVIIe siècles, l'apostolicité de succession, ou, concrètement, l'existence d'une succession visible et ininterrompue de pasteurs légitimes, est l'élément fondamental de la note d'apostolicité ; là-dessus, les apologistes sont unanimes, et ceux qui jugent nécessaire de supprimer de l'apostolicité l'idée d'origine ou de doctrine, soulignent plus vivement l'apostolicité de succession : elle est « la plus évidente », la plus stable de toutes les notes. Toutefois, dans le détail, la légitimité de la succession romaine n'est pas un fait évident, et les auteurs catholiques se doivent de la prouver. De plus, ils doivent indiquer comment il est possible, grâce à la succession légitime, de discerner avec certitude la véritable Église. Sans changer la notion d'apostolicité, ces problèmes vont en ébranler le caractère de note.

---

[1] Lorsque L. BAILLY, *De Ecclesia Christi* (*1771*), t. I, p. 257-267 et J. BOUVIER, *De vera religione, De Ecclesia* (*1818*), p. 303-304, écrivent que l'apostolicité de doctrine est une note positive, ils ont en vue l'apostolicité telle que des ouvrages historiques pourraient la prouver, soit par la comparaison de tous les points actuels de la dogmatique chrétienne avec ceux de la doctrine de l'ancienne Église, soit par l'argument de prescription, et non pas l'apostolicité de doctrine, en tant que note de l'Église, avec toutes les exigences que la notion de note implique.

Les idées des apologistes du XVIIIe siècle sont reprises aux ouvrages des XVIe et XVIIe siècles. Quand on se reporte à ce que les polémistes des XVIe et XVIIe siècles ont allégué en faveur de la légitimité de la succession hiérarchique catholique, on se trouve en présence de deux procédés bien différenciés : celui des traités généraux d'apologétique et celui des répliques directes ; les premiers légitimaient la succession des pasteurs qui se sont échelonnés du Ve au XVIe siècle, en affirmant leur union avec le pontife romain ; les autres niaient que les ministres réformés des XVIe et XVIIe siècles eussent reçu une ordination valide et une mission légitime. Pendant le XVIIIe siècle, l'apologétique vit de ces idées : les auteurs des énormes *Theologiae dogmatico-historico-apologeticae* se bornent à dire qu'il y a dans l'Église catholique une succession légitime de pasteurs [1] ; c'est à peine si quelques-uns reprennent la distinction, déjà établie par Du Perron, entre mission extraordinaire et mission ordinaire [2]. Pour assurer à l'idée de succession une force probante incontestable, ils passent simplement de l'idée de succession apostolique à celle de succession romaine, ramenant, comme au siècle précédent, la succession des pasteurs à la série ininterrompue des pontifes romains [3]. G. Pichler supprime même dans leur principe toutes les objections qu'on pourrait formuler contre l'interruption de la succession des papes, — pendant le schisme d'Occident par exemple, — en posant en thèse que la succession ne doit être ininterrompue que *moralement* [4]. Seuls, quelques apologistes français, moins pressés, comme d'habitude, de recourir directement au siège

---

[1] B. FIBUS, *o. c.*, p. 604-621 ; LIBÈRE DE JÉSUS, *o. c.*, p. 180 B-185 B; F. HENNO, *o. c.*, p. 203 B ; T. DU JARDIN, *Geloof-Geschillen* (*1710*), t. I, p. 310-317 ; J. BOUDART, *o.c.*, p. 566 B ; J. J. SCHEFFMACHER, *Lettres d'un docteur allemand* (*1725*), p. 8-9 ; H. SERRY, *o. c.*, p. 304 B-305 A ; JÉRÔME DE S. AUGUSTIN, *o. c.*, p. 146 A-147 A ; F. I. DE LA CHAMBRE, *o. c.*, p. 251-264 ; J. PREINGUE, *o. c.*, p. 167-168 ; C. R. BILLUART, *o. c.*, p. 306 B, 308 B ; M. GERBERT, *o. c.*, p. 479 ; C. OBERNDORFER, *o. c.*, p. 160-161 ; H. S. GERDIL, *o. c.*, p. 334 ; B. HERWIG, *o. c.*, p. 143-144 ; C. SARDAGNA, *o. c.*, p. 383-393 ; H. KILBER, *Principia theologica* (*1771*), p. 106 ; A. VALSECCHI, *o. c.*, p. 64-67 ; P. M. GAZZANIGA, *o. c.*, p. 250 B.

[2] P. E. ASTORINI, *o. c.*, p. 5-38 ; G. HÉRINCKX, *o. c.*, p. 86 A-89 A ; A. MATTHAEUCCI, *o. c.*, p. 6 B-8 A, 14 A-15 A ; J. DEZ, *La foy des chrétiens et des catholiques* (*1714*), p. 475-498 ; J. B. POZZOLLO, *De romano pontifice et de symbolo* (*1716*), p. 640 A-651 A ; H. TOURNÉLY, *o. c.*, p. 37 A-41 A ; P. G. ANTOINE, *o. c.*, p. 533-535, 577-578 ; T. DE CHARMES, *o. c.*, p. 234-236 ; L. BAILLY, *o. c.*, p. 268-287.

[3] Ainsi, J. PREINGUE, *o. c.*, p. 167 ; A. VALSECCHI, *o. c.*, p. 66-67.

[4] *O. c.*, p. 224 B.

romain, envisagent plusieurs manières de légitimer la succession des pasteurs, savoir, l'unité de communion avec la vraie Église, ou avec le corps des évêques, ou même avec la foi des évêques [1].

Au XIXe siècle, grâce à la diffusion énorme qu'obtient la théologie des universités romaines, l'idée de succession apostolique est désormais proposée avec plus d'uniformité et comporte définitivement le recours à Rome. Ainsi, pour Perrone, la succession matérielle des pasteurs ne suffit plus ; elle est à compléter par l'identité de foi, de culte et de communion avec le chef de l'Église universelle [2]. Ces idées sont propagées par la *Gregoriana* et par l'*Angelicum* dans les principaux centres théologiques d'Europe et d'Amérique. Ce n'est pas en raison d'avantages pédagogiques, comme la facilité de la preuve, ou la brièveté de l'exposé, que les théologiens romains recourent à la succession des pontifes romains ; ils tiennent la communion avec le pape pour essentielle à la notion même de succession ; ils en font même l'élément formel de cette succession [3], éludant ainsi la preuve de la légitimité des successions des évêques à laquelle l'accord avec la succession romaine supplée. Et comme celle-ci s'incarne et se résume en fait dans la papauté, l'apostolicité de succession, c'est, de plus en plus, l'Église romaine, c'est Rome, c'est la papauté, c'est la personne du pape régnant. Quoique exigeant la communion avec l'Église romaine, J. Perrone se représentait encore l'apostolicité comme la colonne vertébrale de l'organisme ecclésiastique perpétuellement visible ; mais d'après Cercia, cette adhésion au centre d'unité peut tenir lieu

[1] Voir, par exemple, la manière dont s'expriment T. DE CHARMES. *o. c.*, p. 235-236 ; L. BAILLY, *o. c.*, p. 268-287 ; N. BERGIER, *Dictionnaire de théologie*, t. II, p. 380 ; C. G. DE LA LUZERNE, *o. c.*, p. 6-8; L. É. DE LA HOGUE, *o. c.*, p. 69-74 ; J. B. BOUVIER, *o. c.*, p. 303, 307.

[2] PERRONE, *De Ecclesia et de romano pontifice* (*1842*), p. 99. Voir aussi R. CERCIA, *De Ecclesia vera Christi* (*1848*), p. 257, 268-270 ; V. GATTI, *De Ecclesia* (*1867*), p. 529-533 ; J. V. DE GROOT, *Summa apologetica* (*1890*), p. 157, 229-230 ; R. M. SCHULTES, *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 192 ; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 98-99.

[3] Il ne semble pas que les théologiens accordent beaucoup d'importance aux termes *formel* et *matériel*. Pour la plupart d'entre eux, la succession publique, ininterrompue et légitime des pasteurs constitue l'apostolicité matérielle, tandis que l'identité de foi, de culte et de gouvernement est appelée apostolicité formelle. Le P. SCHULTES, par contre, préfère voir l'élément formel dans la succession et l'élément matériel dans l'identité de gouvernement (*De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 192-193).

d'apostolicité d'origine, de foi et même de succession [1]; c'est le pape, dit Mazzella, qui représente la succession apostolique [2]; c'est la primauté du pape qui en est la forme concrète [3].

La tendance des auteurs des XIXe et XXe siècles à réduire l'apostolicité à la romanité est facilement explicable : les controverses la rendent nécessaire. Aussi longtemps que les apologistes avaient eu à combattre les protestants nouvellement venus, ils avaient pu se borner à faire valoir la preuve tirée de la succession ininterrompue et visible des pasteurs romains ; toute matérielle que pût être cette succession, son existence même suffisait à l'argumentation. Lorsque, un peu plus tard, d'autres théologiens s'étaient trouvés en présence d'une hiérarchie protestante calviniste ou anglicane, force leur avait été de passer à la preuve de l'illégitimité de la hiérarchie des réformateurs. Mais au XIXe siècle, comme la *via notarum* s'adresse aux Églises d'Orient aussi bien qu'aux confessions protestantes, ni la succession matérielle des pasteurs, ni la validité des ordinations ne peuvent servir de critère de discrimination. Naturellement, l'apostolicité de succession se restreint à la succession formelle, c'est-à-dire, pour les auteurs catholiques, à la soumission au pontife romain [4]. La succession matérielle est une note négative, écrit-on ; nul doute n'existe à ce sujet. Pour être positive, il faut qu'elle soit visible, légitime [5], valide dans l'ordination et dans la mis-

[1] *O. c.*, p. 268. « Patet tantundem esse intueri regnantem Pium IX, affirme-t-il encore, ac totam apostolicam hierarchiam contemplari ; omnes notas et proprietates veluti quodam compendio in una persona constrictas persentiscere, et consequenter ipsam totam in sua existentia et essentia Ecclesiam speculari » (*o. c.*, p. 320).

[2] *O. c.*, p. 268.

[3] *O. c.*, p. 647.

[4] Voir H. Dieckmann, *o. c.*, p. 510.

[5] La plupart des apologistes, depuis le XIXe siècle, se sentent obligés de nuancer fortement leurs affirmations quand ils en arrivent à parler des Églises d'Orient. Voir par exemple, A. Bulsano, *Institutiones theologiae dogmaticae* (*1849*), p. 702. J. Turmel, dans son *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, p. 147-148, reconnaît aussi le changement que nous venons de décrire et sa conclusion manifeste bien la direction fondamentale de l'évolution des notes : « Nous venons de voir, écrit-il, les controversistes recourir à la papauté pour achever leur démonstration de l'apostolicité de l'Église romaine. Et c'est aussi à l'aide de la papauté, on se le rappelle, qu'ils ont, dans ces derniers temps, achevé leur démonstration de l'unité. Tant que les droits de la papauté ne sont pas nettement établis, les deux notes les plus importantes de l'Église manquent donc de précision et de solidité. D'autre part, lorsqu'on s'est assuré que les prérogatives de la papauté sont d'origine divine, que reste-t-il à chercher ? Qu'a-t-on

sion [1] ; enfin, en communion avec l'Église romaine, concrètement avec le pape. [2] Ainsi entendue, l'apostolicité est à elle seule un argument décisif en faveur de la véritable Église, écrit H. Dieckmann; la forme concrète de cette note, à savoir la primauté du pontife romain, est un signe très facile et très sûr pour qui adhère au sens obvie des paroles du Christ [3].

L'identification de l'apostolicité de succession des pasteurs avec la succession romaine et même avec la papauté actuelle, préparée depuis le XVIe siècle, a donc été réalisée au cours du XIXe. L'influence prédominante des théologiens romains à cette époque, ainsi que la nécessité pour les apologistes de distinguer l'Église catholique des Églises d'origine apostolique dont les ordinations sont valides, en ont été les facteurs les plus efficaces.

§ 4. *L'apostolicité, note positive de l'Église*

Dans les paragraphes qui précèdent, nous avons dit un mot de la valeur attribuée par les apologistes à chacun des éléments constitutifs de la note d'apostolicité ; avant de conclure, nous voudrions rechercher leur pensée sur la note d'apostolicité dans son ensemble. Il est aisé de constater que cette note est dite po-

besoin de se livrer à de longues enquêtes pour trouver la véritable Église quand on connaît son chef ? Dans leurs discussions avec les gnostiques ou les donatistes, les Pères opposaient à leurs adversaires les églises apostoliques. Ils leur reprochaient de rompre avec l'unité des communautés chrétiennes répandues par toute la terre. Sans être complètement en dehors de leur argumentation, le siège de saint Pierre n'y entrait qu'accessoirement. Ainsi le voulait l'économie de la controverse à cette époque. Mais, depuis longtemps les problèmes ne se posent plus comme ils se posaient dans les premiers siècles. La papauté est devenue la grande note de l'Église, celle qui se peut passer de toutes les autres. Sans le reconnaître expressément, les théologiens se sont vaguement rendu compte de ce fait. Ils ont continué d'établir l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Église. Puis, après, ou, parfois même, avant cet hommage rendu à la tradition, ils ont consacré tous leurs efforts, toute leur érudition à la défense de la papauté ».

[1] La validité des ordinations sacerdotales et épiscopales des Orientaux amène les auteurs à ranger la *successio ordinis* parmi les notes négatives. Voir, par exemple, L. Bailly, *o. c.*, p. 287 ; J. B. Bouvier, *o. c.*, p. 307; L. De San, *o. c.*, p. 149 ; Y. de la Brière, *a. c.*, c. 1283.

[2] Le P. De San remarque très bien le passage de l'apostolicité à la *via primatus*. Pareille note reste-t-elle encore *facilis omnibus*, se demande-t-il ? Il lui semble que oui, parce que les preuves de la primauté sont tout aussi claires et faciles que les preuves de la succession apostolique *indeterminate accepta*, et que, en outre, la légitimité de l'évêque de Rome est généralement reconnue.

[3] *O. c.*, p. 510.

sitive en tant qu'elle implique des éléments qui lui sont en principe extrinsèques, comme une démonstration historique, la *via primatus*, le caractère de miracle moral, ou l'union à d'autres notes.

Nous avons insinué à plusieurs reprises que les apologistes ne pouvaient établir rigoureusement la succession de doctrine, l'identité de doctrine, ou la succession de l'organisme et du gouvernement ecclésiastiques qu'en recourant à des ouvrages d'histoire doctrinale ou d'histoire ecclésiastique. Une preuve de ce genre perd facilement son caractère théologique pour devenir une argumentation rationnelle ; toute valide qu'elle est, elle ne rentre plus dans les cadres primitifs de la *via notarum*.

On met aussi en vedette le côté miraculeux de l'apostolicité de l'Église. Depuis le concile du Vatican, en effet, et grâce au travail entrepris immédiatement par les apologistes pour réduire les signes de crédibilité aux concepts d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité, l'*invicta stabilitas*, qui avait été reliée à la note de sainteté durant les XVIe et XVIIe siècles, est transformée en apostolicité. La durée de l'organisme ecclésiastique en dépit des vicissitudes qui en ont souvent menacé l'existence : tel est ce miracle moral. La force probante de l'apostolicité lui vient ainsi d'une raison extrinsèque à la *via notarum :* ce n'est pas l'apostolicité de l'Église qui convainc, mais le caractère merveilleux, transcendant et divin de sa stabilité [1]. Signalons encore, sans y insister, que l'adjonction de l'unité et de la catholicité à l'apostolicité doit parfois garantir la force démonstrative décisive de cette dernière [2].

Enfin, et surtout, l'histoire entière de la note d'apostolicité témoigne de la place centrale qu'y occupe la succession romaine. Les circonstances très particulières dans lesquelles la polémique du XVIe siècle s'était déroulée avaient permis aux auteurs de mentionner dans la note d'apostolicité tout ce qui formait la *proprietas* ou la *conditio* de même nom. Petit à petit, les apo-

---

[1] Voir les auteurs cités p. 77. A ce point de vue, le *De Heilige Kerk* (*1935*), de G. Philips, est typique; l'auteur écrit en effet que : « on les (les notes) ramène habituellement à quatre : l'unité, l'universalité, la stabilité *(bestendigheid)* et la sainteté » *(o. c.*, p. 13). La *stabilitas invicta* du concile du Vatican a donc pris la place du terme apostolicité lui-même.

[2] Voir par exemple, A. Martinet, *Demonstratio religionis et Ecclesiae catholicae* (*1859*), p. 519 ; Y. de la Brière, *a. c.*, c. 1284 ; E. Dorsch, *o. c.*, p. 548 ; J. de Guibert, *o. c.*, p. 109.

logistes avaient constaté l'inefficacité de certains éléments de cette note. A parler strictement, ils auraient pu s'en tenir à la preuve de la succession romaine, encore qu'elle relève de l'argumentation historique et ne manque pas de difficultés. En réalité, certains apologistes du XXe siècle, comme le P. de Guibert, ne parlent pas seulement de succession romaine, mais de papauté actuelle, voire de primauté, comme s'ils voulaient identifier l'apostolicité et la primauté. L'inférence qui est effectuée dans les traités *De Ecclesia* semble bien signifier que la preuve par l'apostolicité est relativement inutile, et qu'il vaut mieux se contenter de la *via primatus*.

La note d'apostolicité a connu une évolution simple et logique. En principe, elle comporte trois éléments : l'origine, la doctrine et la succession des pasteurs. Mais comme il existe dans les Églises d'Orient une succession de pasteurs validement ordonnés et qui exercent validement leurs pouvoirs, les apologistes catholiques ont dû, pour distinguer leur Église de celle des Orientaux, éliminer tous ces éléments, à l'exception de la mission légitime : entendez, celle qui est confiée par le pontife romain. L'identification de l'apostolicité avec la papauté assure à la note d'apostolicité une valeur probante décisive. Cette valeur, elle la possède encore quand on l'envisage comme miracle moral, ou comme argument historique, ou, enfin, dans sa réalisation concrète, qui implique l'unité et la catholicité. Pareille évolution devait normalement conduire les apologistes à se passer de la *nota apostolicitatis* ancienne ; plusieurs auteurs du XXe siècle en sont de fait arrivés là.

TROISIÈME PARTIE

JUGEMENTS PORTÉS SUR LA VIA NOTARUM

En même temps qu'elles appartiennent à l'histoire de la *via notarum*, les objections que, depuis la fin du XIXe siècle, les apologistes n'ont cessé de formuler contre celle-ci, achèvent de mettre en lumière les raisons pour lesquelles cet argument de l'apologétique catholique a passé par tant d'avatars depuis la Réforme. C'est à ce double titre qu'elles s'imposent à notre attention.

En approfondissant quelque peu la *via notarum*, écrit R. M. Schultes, on découvrirait parmi les auteurs de sérieuses divergences, des doutes, des erreurs même, et ce, sur des points essentiels [1]. Avec lui, de nombreux théologiens risquent certaines réflexions sur l'opportunité du chapitre *De notis Ecclesiae* : d'aucuns déclarent que les notions des notes sont complexes [2], instables [3]

[1] R. M. Schultes, *Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, dans *Divus Thomas*, t. I (1914), p. 57 : «Ein oberflächlicher Blick in unsere heutigen Lehrbücher der Theologie könnte den Anschein erwecken, als ob in Bezug auf diese Lehre beinahe vollständige Uebereinstimmung unter den Katholiken bestände. Ein etwas tieferes Eindringen zeigt aber, dass auch in dieser Frage tiefgehende Divergenzen, Unsicherheiten, ja irrtümliche Auffassungen herrschen. Dieser Uebelstand betrifft allerdings weniger den materiellen Teil der Lehre als die formelle Auffassung des Wesens und der Aufgabe der Merkmale, noch mehr vielleicht die Behandlung derselben ».

[2] M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. IV, *De Novissimis. De Ecclesia*, p. 529-530 : « ... auctores compendiorum tum in definienda unaquaque proprietate, tum praesertim in definienda unaquaque nota, immo in statuendis ipsis conditionibus *notae ut sic*, haud parum inter se discrepant, quamvis in essentialibus consensio deprehendatur... Fatendum est autem hujusmodi in singulis differentias necnon implicatas variorum auctorum definitiones, explicationes, distinctiones, efficaciae demonstrationis, quam vocant *catholicam*, non quidem ad catholicos, sed ad heterodoxos quod attinet, aliquatenus officere ».

[3] Cfr, par exemple, T. Spáčil, *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche*

ou imprécises [1], ou arrangées d'après les nécessités du moment [2]; d'autres font ressortir le désaccord des apologistes sur les différentes conditions des notes [3], sur leur caractère positif ou négatif [4], sur leur facile perceptibilité [5], sur leur union permanente à l'Église [6]; d'autres, enfin, trouvent la méthode elle-même inapplicable [7], ou insuffisante [8], ou inopportune [9]. Ces jugements, qui pouvaient paraître excessifs à d'aucuns, Kleutgen, parlant en présence des Pères du concile du Vatican, avait déjà dû en reconnaître le bien-fondé [10], et C. Walter, le seul auteur qui ait esquissé l'histoire des notes, était arrivé, dès 1792, à la même constatation [11].

---

zu ändern (*1912*), p. 722 : « Auch wird der Begriff der einzelnen Merkmale von den Theologen nicht gleich definiert ». De même, voir J. BOUSQUET, *L'unité de l'Église et le schisme grec* (*1913*), p. 16.

[1] C'est, par exemple, l'avis de P. Urban (Voir T. SPÁČIL, *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche* (*1915*), p. 232.

[2] Voir J. URBAN. *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga Ecclesiam russicam* (*1907*), p. 15; et surtout T. SPÁČIL, *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern?* (*1912*), p. 724-730, où il écrit entre autres : « Was noch den zweiten erwähnten Einwand betrifft, die Theologen «drechselten» so lange an den Begriffen herum, bis die bezeichnete Eigenschaft bloss auf die römisch-katholische Kirche passe, so scheint er einer gewissen Berechtigung nicht zu entbehren » (*a. c.*, p. 729).

[3] Cfr M. JUGIE, *l. c.*; H. DIECKMANN, *De Ecclesia tractatus historico-dogmaticus* (*1925*), p. 509.

[4] Voir les deux articles déjà cités de T. SPÁČIL.

[5] Cfr J. URBAN, *o. c.*, p. 14; T. SPÁČIL, *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche* (*1915*), p. 237-239.

[6] Cfr T. SPÁČIL, *a. c.*, p. 232-233.

[7] A. TANQUEREY, *De Religione, De Christo legato, de Ecclesia, de fontibus revelationis* (*1912*), p. 504-505.

[8] Voir R. M. SCHULTES, *a. c.*, p. 86 et C. WALTER, *Tentamen historicum*, p. 66.

[9] J. URBAN, *o. c.*, p. 17.

[10] « Quod de definitione Ecclesiae, de notis quoque dicendum est. Ecclesiae proprietates illas, quae in symbolo fidei recitantur, esse notas, hoc est signa, quibus vera Ecclesia dignoscitur, a catholicis omnibus tenetur et tenendum est. Sed quibus in rebus unaquaeque consistat, ab aliis aliter definitur. Itaque in hoc schemate, quod reformatum exhibemus, notae Ecclesiae et in principio enuntiantur quidem et in ultimo capite, ubi de Romana Ecclesia sermo est, singulae attinguntur; non tamen in proprio capite, ut postulatum est, ex instituto tractantur » (MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. LIII, c. 318).

[11] Après avoir annoncé l'objet de sa thèse par ces mots : « Inquiramus primo quaenam fuerit occasio hanc vel illam notam tamquam characteristicam statuendi, quaenam sit cujusvis notae significatio originaria, et demum quomodo successu temporis a variis theologis vario sensu fuerit acceptata », qui en disent long sur l'impression que l'étude des notes lui avait faite, C. WALTER concluait : « Haec historica notarum adumbratio si rite perpendatur, perspicuum equidem est, prima elementa cujusvis notae subobscure saltem in S. Scriptura

Ces critiques ont des répercussions sur l'organisation actuelle du *De Ecclesia.* Dieckmann, par exemple, aurait pu omettre de parler des notes sans nuire beaucoup à la marche de son traité de l'Église [1]. Quelques auteurs, — tel Tanquerey,— plus radicaux encore, abandonnent simplement la preuve par les notes pour la *via empirica* ; et comme le *De Ecclesia* du théologien sulpicien est le manuel de nombreux séminaires en France, en Espagne et en Amérique, bien des professeurs d'apologétique pensent sans doute aujourd'hui de la *via notarum*: « Ce procédé est valable en soi, mais il ne peut avoir actuellement de force démonstrative, parce que les catholiques et les non-romains n'ont pas le même point de départ [2] ». Finalement, quelques apologistes ont entrepris de rechercher les motifs de ce discrédit jeté sur une preuve quatre fois séculaire : Schultes l'attribue notamment aux difficultés qui sont inhérentes à l'interprétation des écrits inspirés [3] ; Dieckmann l'explique par le changement d'état d'esprit, — *mentis habitudo,* — du public chrétien [4], ainsi que par la confusion qui

---

contineri. Interim, hoc non minus constat, quod textus plerique sint ejusmodi, ut varie modificari possint pro diversa instituti ratione atque consilio quo pater aut theologus illis usus est. Hinc etiam videmus quod significatio cujusvis notae identidem magis extensa sit, prout novae sectae nova dogmata aut antiquis repugnantia docuerunt » (*Tentamen historicum circa notas Ecclesiae,* p. 4 et 65).

[1] H. Dieckmann, *De Ecclesia Tractatus* (*1925*), t. I, p. 497-513.

[2] A. Tanquerey, *o. c.,* p. 504-505.

[3] « Unsere gegenwärtige Form der Apologetik beruht... immer noch auf der Form die sie im XVI. Jahrhundert erhalten hat, also zu einer Zeit, da Freund und Feind an der Inspiration der Heiligen Schrift und an der Gottheit Christi festhielden und viele katholische Anschauungen noch nicht von Seite des Protestantismus und der Kritik eine so starke Verdunklung oder Undeutung erfahren hatten, wie es inzwischen geschehen ist. Man hat dann allerdings im XVIII. Jahrhundert und später eine Korrectur und Erweiterung des alten Schemas vorgenommen, aber immer im Sinne und in der Richtung des alten Gedankens, also auch der nicht mehr bestehenden Voraussetzungen und Verhältnissen. In unseren Tagen stehen wir aber wieder in analogen Verhältnissen wie in der ersten Jahrhunderten des Christentums » (*Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche* (*1914*), p. 82).

[4] H. Dieckmann, *De Ecclesia tractatus historico-dogmaticus* (*1925*), écrit, p. 509 : « Negari nequit hanc viam... nostris temporibus non tanti aestimari ac temporibus praecedentibus. Rationes vero, si inspiciantur, ad duas classes forte reduci poterunt. Et altera quidem classis fundatur *in ipsarum notarum indole,* quae scilicet non sat clare et determinate rationem notae, supra enucleatam, prae se ferant, saltem non aeque omnes. Altera autem classis difficultatum respicit potius *conditiones mutatas nostrae aetatis* quae ad adversarios convincendos vel potius ad omnes qui foris sunt alliciendos novis uti debeat argumentis, adaptatis scilicet ad aliam mentis habitudinem ; siquidem argumentum ex notis

règne dans la définition des marques [1] ; le P. Urban l'impute plutôt au fait que certains groupements non-romains possèdent aussi une unité relative, la sainteté, l'apostolicité [2] ; le P. de Guibert, de son côté, fait remarquer que la *via notarum* traditionnelle suppose chez les antagonistes la foi à la vérité de l'Église catholique des premiers siècles [3]. A lire ces différents auteurs, on est surtout frappé de voir que, plus ils analysent la *via notarum*, plus ils lui trouvent de défauts de toute sorte. Si les apologistes qui transcrivent en les démarquant les ouvrages de leurs prédécesseurs ne semblent manifester aucun embarras au moment où ils abordent le chapitre *De notis*, ceux qui en entreprennent l'examen critiquement ne cachent point leur déconvenue, et les articles qui relatent leurs conclusions sont fort semblables à des cahiers de *gravamina* : qu'on lise, pour s'en convaincre, ce qu'ont écrit Urban, Spáčil et Schultes.

Occasionnelles ou systématiques, ces critiques constituent un réquisitoire accablant. Les apologistes regrettent tour à tour la variabilité des termes, l'absence de fixité du nombre des marques [4], l'instabilité et l'évolution des notions ; ils se

petitum supponit fundamentum commune saltem eatenus, ut uterque disputantium agnoscat et Christi et Evangelii et Ecclesiae primitivae auctoritatem. Hoc autem fundamentum commune nunc non jam habetur apud plurimos, qui se protestantes vocant ; hinc etiam methodus adhibenda jam alia sit oportet ».

[1] *O. c.*, p. 509. Lire H. Kilber, *Principia theologica*, p. 99.

[2] *O c.*, p. 15-17.

[3] J. de Guibert, *De Christi Ecclesia* (1926), p. 78.

[4] Nous pensons ici à la plainte formulée contre les marques par Chardon de Lugny, un converti de Bossuet. On pourra constater, par le passage que nous allons citer, que l'utilité de la *via notarum* était déjà mise en doute. « Je n'ai pas cru, écrit-il, qu'il fût utile ni nécessaire pour faire l'éloge de l'Église du Fils de Dieu et pour la faire connaître et la faire croire aux hommes, de rapporter ici les diverses définitions faites par les différentes sectes qui se sont dites être la vraie Église, ni rapporter toutes les marques que chaque parti a recherchées, pour prouver que son Église est la véritable, à dessein de me rendre juge moi-même lesquelles seraient les meilleures ou à dessein de les envoyer au jugement de tous ceux qui les lisaient, parce que chacun en jugerait selon son intérêt, et si je voulais raisonner sur toutes ses définitions et sur toutes ses marques pour prouver mon sentiment, mes raisonnements pourraient devenir des controverses et en causer d'autres, ce que je veux éviter dans ce traité, où je ne veux dire que des choses non contestées en faveur de la vraie Église, afin que chacun voie clairement et juge en sa conscience, s'il est membre de cette Église ou non. Et puisque l'Église de Jésus a subsisté longtemps, et a été connue et crue des hommes avant que les théologiens lui eussent fait des définitions et eussent cherché des marques pour la faire connaître, elle peut donc bien encore être connue et crue des hommes par les mêmes moyens, pourvu qu'on la considère

plaignent du manque de point de départ commun et de la différence de mentalité qui sépare les chrétiens ; ils notent les hésitations nombreuses qu'ils ont pu relever sur la visibilité parfaite des notes et sur leur permanence, sur la facilité de l'argumentation, bref, sur les diverses conditions qui sont requises des marques ; enfin, ils s'en prennent à la méthode même et au processus d'argumentation.

dans son origine et qu'on le fasse sans passion, parce que la connaissance de l'Église ne dépend point des définitions composées par les hommes qui sont postérieures à son établissement. Comme l'homme a existé longtemps et était facilement distingué d'avec les autres créatures et même d'avec celles qui lui ressemblaient le plus, avant que les philosophes eussent défini que l'homme est un animal raisonnable » (*Traité de la religion chrétienne* (*1697*), t. I, c. VII, p. 21).

CHAPITRE PREMIER

Variations dans le vocabulaire, le nombre et les notions des notes

L'instabilité la plus apparente de la *via notarum* s'est manifestée, au moins jusqu'au XVIII[e] siècle, dans les variations de la terminologie des notes, ainsi que dans la diversité de leur nombre et, toujours, dans le désaccord qui a existé entre certains auteurs d'une même époque touchant la définition de l'unité, de la sainteté, de l'universalité et de l'apostolicité.

Jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, la terminologie des apologistes a été étonnamment instable : ce que le théologien d'aujourd'hui appelle note ou marque, celui du XVI[e] le nommait indifféremment signe, propriété, prérogative, critère, qualité, pour ne citer que quelques synonymes. Ce n'est qu'au cours du XVII[e] siècle que la terminologie s'est fixée définitivement en sorte que, depuis 1800, *criteria* et *signa* signifient de préférence les motifs de crédibilité de la vraie religion, *proprietates* et *qualitates* s'entendent plutôt des éléments visibles ou invisibles appartenant à l'Église, et *notae* signifient les marques qui permettent de discerner l'Église véritable. Ce passage à une terminologie technique ne s'était pas produit en même temps dans tous les centres théologiques : alors que de nombreux auteurs du XVII[e] siècle réservaient déjà le terme *nota* aux marques de l'Église, et le terme *proprietas* à ses propriétés, un groupe d'apologistes jésuites en restaient toujours aux *proprietates quibus vera Ecclesia dignoscitur*. Le sentiment d'incertitude qu'avait éprouvé Chardon de Lugny en présence de « toutes ces marques » n'avait donc rien de bien extraordinaire, et l'on devrait plutôt s'étonner de n'en point trouver d'autres manifestations.

Les auteurs de l'époque moderne, en outre, ont reconnu que les notes étaient très nombreuses, tout en proclamant bien

haut qu'elles étaient réductibles à quatre : on se souvient des *centum signa Ecclesiae* des professeurs romains Bozio et Lucchesini. En réalité, toutes les marques n'avaient pas pu être ramenées à une des quatre notes tirées du symbole : les unes, parce qu'elles n'étaient que des propriétés de l'Église ; les autres, parce qu'elles « ne pouvaient être d'aucune efficacité auprès de l'adversaire, faute d'un terrain commun de discussion » [1]. Ainsi, les théologiens postérieurs à Bellarmin ont été unanimes à rejeter les quatorzième et quinzième notes des *Controverses*, à savoir, la mort paisible de ceux qui ont lutté pour l'Église de Rome, et le sort malheureux qui est réservé à ses ennemis. Des notes de ce genre montrent assez comment les apologistes des XVIe et XVIIe siècles avaient pu entendre la réductibilité de leurs marques aux quatre du groupe symbolique.

Les variations dans la terminologie et le nombre des notes ne portent pas à conséquence, à condition que les apologistes montrent de temps à autre, — comme ils l'ont fait, d'ailleurs, — que la réduction à quatre notes est possible, et qu'elle a même un fondement philosophique. Plus délicate est la difficulté créée par les divergences de vue sur les notions elles-mêmes. Kleutgen et Walter n'avaient pas été les seuls à se plaindre de leur instabilité : les théologiens non-romains aussi s'en étaient étonnés. Ainsi, W. Palmer, après avoir lu dans Tournély, dans Bailly et chez certains apologistes français teintés de gallicanisme, que les controversistes catholiques rejetaient unanimement les quatorzième et quinzième marques des *Controverses* de Bellarmin en même temps que l'idée de catholicité successive, — bien que le professeur romain eût été un des représentants les plus autorisés de l'apologétique catholique de la fin du XVIe siècle, — se croyait en droit de conclure, très logiquement, qu'il pouvait revendiquer une même liberté dans le choix des notes et dans les éliminations qu'il jugerait bon d'apporter à leurs notions. Si quelque auteur anglican nous semblait avoir trop déformé la vérité universelle de la doctrine des marques, disait-il, ou s'il avait adopté l'idée de catholicité successive, nous ne nous estimerions pas tenus d'adhérer à ses opinions [2]. A ces constatations des théologiens du XIXe

[1] *Église (Question des notes)*, dans DAFC, t. I, c. 1278.

[2] W. Palmer, *A Treatise on the Church of Christ* (*1838*), t. I, p. 27 : « Bellarmine's notes of temporal prosperity and the unhappy end of the church's ennemies, are rejected by Tournély, Bailly, and generally by modern Romish

siècle, nous pourrions joindre l'aveu de quelques apologistes du XX[e], tels Schultes, Spáčil et Jugie, qui tous reconnaissent les divergences profondes des positions prises par les catholiques touchant la notion de note et touchant le concept de chacune d'elles [1].

Sur la notion de note d'abord. Le P. Spáčil y insiste longuement. Certains, dit-il, comme Pesch, Bartmann, Egger et De Groot, définissent la note de manière qu'elle ne puisse se trouver en aucune confession chrétienne autre que l'Église catholique. D'autres ne définissent jamais la *nota*, — ils parlent de *notae*, — attribuant certaines aptitudes à leur ensemble comme tel, si bien qu'il est impossible de connaître les caractéristiques qu'ils donnent à chacune prise isolément : ainsi en est-il chez Billot, chez Michelitsch, chez Gutberlet et chez Schill. Parfois, les définitions sont très vagues ; par exemple, chez les auteurs suivants : Tanquerey, Van Noort, Schanz, Schouppe, Sardagna ; celle que donne Hurter n'est pas claire du tout. Plusieurs, tout en affirmant que les notes appartiennent exclusivement à l'Église véritable, admettent cependant encore l'existence de notes négatives, c'est-à dire, de notes qui peuvent être possédées, fût-ce en apparence, par les confessions non-romaines. Or, Spáčil n'a examiné les variations de la notion de note que du point de vue restreint de leur appartenance exclusive à l'Église catholique [2].

Des auteurs se sont encore plaints que les apologistes n'ont pas proposé, au cours de l'époque moderne, des notions identiques d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité. De fait, la notion de sainteté, qui avait été si compréhensive au XVI[e] siècle, a été ramenée, au cours du XIX[e], à la sainteté héroïque et aux miracles. La quadruple catholicité de lieu et de personnes, de temps et de

---

theologians. They also differ with him and several others writers of their communion, on the question of the universality of the church, which they rightly maintain, according to the doctrine of St. Augustine, in the simultaneous and permanent sense, as opposed to the doctrine of successive universality, which Melchior Canus, Bellarmin, and others admitted. We have a right to the same liberty of selection and addition as regards the notes assigned by our theologians ; and if any of them have appeared to dwell too much on general truth of doctrine as a note, or to adopt the motion of successive universality, we are in no degree bound to sustain a line of argument which we may not judge to be well founded. »

[1] R. SCHULTES, *a. c.*. p. 57 ; T. SPÁČIL, *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche* (*1915*), p. 237-238 ; M. JUGIE, *o. c.*, p. 529-530.

[2] T. SPÁČIL, *o. c.*, p. 237-239.

doctrine, a été réduite, après diverses péripéties, à la catholicité de lieu et de personnes, que complète la catholicité qualitative. On chercherait vainement, dans la note d'unité des théologiens parisiens du XVIIIe siècle, une allusion à l'accord avec la doctrine ancienne, idée que les apologistes louvanistes du XVIe avaient rappelée régulièrement. Enfin, de la triple apostolicité d'origine, de doctrine et de succession, il ne reste que l'apostolicité de la succession romaine, voire la romanité.

Cette évolution des définitions des notes au cours des siècles se double de certaines divergences de vue parmi des auteurs d'une même époque ; et cela surtout accroît le malaise causé par l'apparente incohérence des doctrines. On ne se formaliserait pas, sans doute, en apprenant que Billot ne définit pas la catholicité comme l'a fait Bellarmin; mais on s'étonne fort de rencontrer des opinions sensiblement différentes chez des auteurs d'une même époque. Ainsi en est-il pourtant de la place réservée à l'idée de romanité dans la notion des notes de l'Église ; ainsi en est-il aussi de chacune des notes en particulier.

Les lecteurs du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* trouvent plusieurs fois, sous la plume du P. de la Brière, un refus catégorique d'inclure la romanité dans les notes. *juridiques* « Certains, écrit-il, prouvent la vraie Église en prouvant la primauté de Pierre et de ses successeurs. Mais le problème des notes se pose précisément pour des chrétiens qui rejettent le pape, et c'est par les notes qu'on veut les y faire revenir. Or, pour eux, la romanité est plutôt un obstacle qu'un moyen de voir facilement clair. Voilà pourquoi, discutant le problème des notes, nous nous gardons d'y introduire une note de romanité ou encore d'introduire l'élément de romanité dans le concept initial de l'unité, de la catholicité et de l'apostolicité [1]. » Or, on peut lire dans le *Compendium* du P. de Guibert, sous le titre *De nota romanitatis*, ces mots significatifs : « Les autres notes, au moins les trois premières, appellent la romanité pour être entendues, non plus matériellement, mais formellement. Seule en effet la communion avec l'évêque romain, successeur de Pierre, donne le vrai principe de l'unité, empêche que l'Église ne se morcelle en diverses Églises nationales et, surtout, communique à toute l'Église l'apostolicité

[1] Y. de la Brière, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1278-1279. Les notes *juridiques* sont l'unité, l'universalité et l'apostolicité.

de succession [1]. » Le P. de Guibert n'est certes pas le seul à inclure l'élément de romanité dans les notes *juridiques* du P. de la Brière.

Que l'on compare aussi la note de catholicité telle que l'entendent A. de Poulpiquet et Schultes, tous deux dominicains du XXe siècle cependant. Assemblant dans son concept de catholicité toutes les formes d'universalité que ses prédécesseurs ont élaborées, Schultes cite d'abord l'universalité de lieu, de temps, de personnes, de conditions, de doctrine, des moyens de salut, ainsi que l'obligation d'appartenir à l'Église vraie pour être sauvé ; la note, cependant, se réduit à l'universalité de lieu et de personnes [2]. A. de Poulpiquet conçoit l'universalité tout autrement. La catholicité, c'est la complexité objective et la complexité subjective du catholicisme : complexité objective, — non pas uniformité, — dans le dogme, la morale, le culte et la hiérarchie ; complexité subjective, c'est-à-dire, adaptation de l'Église à tout ce qui est humain, transcendance de l'Église sur tous les particularismes de race, de milieu, de langue, de situation sociale, d'esprit [3]. A. de Poulpiquet cite donc aussi, à un certain moment, la diffusion spatiale de l'Église ; mais cet élément est loin d'être exclusif, et le relief dont il jouit est tout autre, comme le montrerait, plus lumineusement que nous ne l'avons fait, la lecture même des pages que ces auteurs lui ont consacrées.

La note de sainteté également a été différemment interprétée, parfois à la même époque. On se rappelle que l'idée de stabilité doctrinale en a été, pendant deux siècles, un élément intégrant : *sanctus* vient de *sanciri*, remarquaient de nombreux apologistes. A la fin du XVIe siècle, chez P. Charron, elle en a même été le constituant unique : saint peut signifier voué à Dieu, expliquait Charron, ou consacré, ou encore les multiples manifestations de piété qui sont insinuées par le terme *agios* ; or, toutes ces notions sont imprécises et, de plus, inapplicables à l'Église de Rome exclusivement, tandis que le concept de sainteté qui dérive du radical

[1] J. de Guibert, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. III : « Ceteras quatuor notas vel saltem tres priores hanc (romanitatis notam) postulare ut, non materialiter tantum, sed formaliter habeantur ; etenim, sola communio cum episcopo romano Petri successore, dat verum principium unitatis, impedit quominus Ecclesia universalis frangatur in plures Ecclesias nationales, praesertim apostolicitatem successionis toti Ecclesiae communicat ».

[2] R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 183-191.

[3] A. de Poulpiquet, *L'Église catholique* (*1923*), p. 179-186, 271-304.

sancio est de beaucoup « plus naturel et plus simple ». Être assaillie sans relâche ; se défendre par soi-même, sans le secours d'autrui ; être finalement victorieuse de tous ses ennemis, avoir le droit d'instruire leur cause, de les juger et de les condamner ; enfin, demeurer ferme et stable, voilà ce qui est propre à l'Église véritable [1]. Nous ne serions nullement embarrassés d'opposer au théologien parisien quelque autre apologiste qui ne voulait pas des dérivés du radical *sancio* et qui se contentait de décrire la sainteté de vie et de mœurs des chrétiens [2]. A son tour, cette sainteté de vie a été critiquée quelquefois; on pourrait rappeler ici les objections de saint François de Sales contre la preuve qu'on tirait de la piété extérieure et même contre les miracles [3], ainsi que les attaques menées par Suarez contre ceux qui défendaient la vérité de leur doctrine en alléguant leurs martyrs [4].

Donnons un dernier exemple. Au début du XIX[e] siècle, les *De Ecclesia* de deux théologiens français, le cardinal de La Luzerne et J. B. Bouvier paraissaient à quelques années d'intervalle. Or, l'évêque de Langres soutenait que l'apostolicité de doctrine ne peut être une note, parce qu'elle constitue l'enjeu de la controverse, tandis que Bouvier tenait que cette apostolicité, pour autant qu'elle serait prouvée par l'argument de prescription, est une note, et une note positive [5]. Ce fait, comme ceux qui précèdent, n'est pas, comme on pourrait le croire, une exception. Spáčil et Schultes en ont cité beaucoup, alors qu'ils avaient parcouru une littérature ecclésiologique beaucoup plus restreinte que celle que nous avons dépouillée.

Ce qui surprend le plus celui qui relève les divergences de vue qui séparent les apologistes, c'est moins l'élasticité relative des notions des notes, — l'expression est de C. Walter, [6] — que la sérénité des auteurs qui se rendent compte de ces changements.

---

[1] P. Charron, *Les trois véritez* (*1593*), p. 514-537.

[2] Voir, par exemple, les marques 8, 9 et 10 de Bellarmin (*Controverses* (*1586*), c. 1379-1389).

[3] Cela avait permis à l'évêque anglican Taylor de répondre à Bellarmin que sa onzième marque — les martyrs — n'était pas reconnue comme signe par un de ses confrères, Salmeron. Voir *Enchiridion theologiae anti-romanae*, t. I, *Dissuasive from Popery*, p. 184.

[4] F. Suarez, *Defensio fidei catholicae* (*1613*), p. 94 B-98 B.

[5] L. G. de La Luzerne, *Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. II, p. 69 et J. B. Bouvier, *De vera religione et de Ecclesia* (*1818*), p. 304.

[6] *Tentamen historicum circa notas Ecclesiae*, p. 65 ; le texte a été cité *in extenso* p. 288, n. 11.

On pourrait donner des exemples à foison. Ainsi, Schultes, après avoir reconnu que sa notion d'apostolicité n'était pas celle des autres théologiens, se contentait d'écrire : « Alii quidem theologi contrarium tenent » [1]. Or, lui-même avait rappelé, et avec insistance, que toute note n'est un critère de vérité que par la volonté du Christ [2]. Le Christ aurait-il promis des notes si changeantes, si souples ? Et le spectacle de la variation des notions n'aurait-il pas le don de provoquer autre chose qu'une singulière indifférence, ce que les apologistes non-romains prennent pour du relativisme ? Le calme de Schultes rappelle celui du franciscain génois Dolera qui, remarquant que l'inclusion de la *firmitas* dans la notion de sainteté présuppose l'étymologie latine de ce mot, avait écrit, en la définissant : *Sanctus* signifie *firmus*, au moins chez les Pères qui ont écrit en latin [3] ; ici encore, nulle trace de malaise. Et l'on pourrait en dire autant des nombreux théologiens qui ont dû avouer que les deux dernières marques proposées par Bellarmin n'en étaient pas, alors que ceux qui avaient fait crédit aux *Controverses*, — et qui aurait eu des raisons sérieuses pour ne pas le faire, — les avaient tenues pour des signes certains et faciles de l'Église catholique.

Jusqu'au XVIII[e] siècle, les notes ont été nommées de manière diverse, leur nombre a varié. D'autre part, leurs notions ont évolué et elles se sont révélées parfois fort divergentes chez des auteurs d'une même époque ; nous avons donné en exemple la catholicité, la sainteté et l'apostolicité, ainsi que la place réservée à la romanité. Ces variations, trop d'apologistes se sont contentés de les enregistrer, laissant ainsi subsister dans la *via notarum* des ferments de désagrégation que d'autres incohérences allaient rendre plus actifs encore.

---

[1] *De Ecclesia catholica* (*1925*), p. 193.
[2] *O. c.*, p. 160.
[3] C. DOLERA, *Compendium theologicarum institutionum* (*1562*), fol. 52 *r*.

CHAPITRE II

Absence de terrain commun

Une controverse ne peut être féconde, que si les parties en présence s'entendent sur quelques présupposés. Dans le cas qui nous occupe, les présupposés objectifs peuvent se réduire à l'accord des catholiques et des non-romains sur les notions fondamentales et sur le choix des notes, tandis que, par présupposés subjectifs, nous avons en vue leur état d'esprit, c'est-à-dire, les dispositions dans lesquelles les uns proposent, et les autres accueillent, l'argument de la *via notarum*. C'est là ce que nous voudrions appeler le terrain commun. Comme les apologistes omettent généralement d'en parler, on pourrait croire qu'il est délimité depuis longtemps et qu'il ne crée aucune difficulté. Or, différents auteurs ont pu conclure, au terme d'un examen assez poussé, que ce terrain commun fait actuellement défaut. Ils ont fait observer que les catholiques et les non-romains ne sont d'accord ni sur la signification ni sur le choix des notes, puisque certains protestants, au lieu d'accepter le groupe symbolique, en restent aux deux signes traditionnels des *Confessions de foi*. Ils ont signalé, en outre, que l'état d'esprit des deux adversaires a fortement évolué; le protestant et le catholique du XVIe siècle,— car la *via notarum* s'adresse, subsidiairement, au catholique, — ont, disent-ils, une sensibilité et une psychologie fort différentes de celles du protestant et du catholique du XXe, spécialement en ce qui concerne leur conception du protestantisme, la croyance aux vérités fondamentales du christianisme, et les moyens de salut.

Article premier

Absence de point de départ commun

« Pour que la discussion devienne possible et fructueuse, écrit le P. de la Brière dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* nous croyons qu'il faut partir de concepts admis sans équivoque par les membres de toutes les Églises hiérarchiques. Et la conclusion sera en faveur de l'Église romaine... parce qu'elle seule possède vraiment les caractères reconnus par les dissidents eux-mêmes comme distinctifs de la véritable Église du Christ [1]. » Le P. de la Brière expose alors les quatre notes, en excluant de leur notion l'idée de romanité ; c'est donc là ce qui lui semble être le terrain commun. Et de fait, W. Palmer et les auteurs anglicans qui en dépendent ont accepté le schème du groupe symbolique [2] ; Macaire l'a reçu également [3] ; et G. Wilmers l'a rencontré chez des protestants allemands, comme Buddeus, Bretschneider et Thiersch[4], qui l'interprètent de façon diverse. Toutefois, cette communauté de vues est purement apparente, verbale ; on s'accorde sur le choix de quatre notes. Pour que la controverse soit fructueuse, le P. de la Brière exige des concepts, — et non des termes, — admis sans équivoque. On ne voit pas qu'il ait lui-même essayé de réduire entièrement la confusion originelle des notions avant de les engager dans l'argumentation ; comme d'autres apologistes catholiques ou non-romains, il a pris pour point de départ des notions qui sont, en fait, ambiguës.

Mais y a-t-il même communauté de vues sur le choix de quatre notes ? Tanquerey le nie : « Dans la détermination des vraies notes, écrit-il, nos adversaires ne sont pas d'accord [5]. » Et il semble avoir raison ; car si certains hérétiques, luthériens, anglicans ou orientaux parlent de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église, c'est en tant qu'elles sont des propriétés inscrites dans les symboles, et non point comme des mar-

[1] Y. de la Brière, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1279.

[2] W. Palmer, *A Treatise on the Church of Christ* (*1838*), t. I, p. 46-178.

[3] Macaire Boulgakov, *Théologie dogmatique orthodoxe,* t. II, p. 275-288.

[4] G. Wilmers, *De Christi Ecclesia* (*1897*), p. 504.

[5] A. Tanquerey, *De Religione, de Christo legato, de Ecclesia, de Fontibus revelationis,* p. 504-505.

ques de l'Église. En outre, nombre de protestants défendent les deux signes de la vraie Église que leurs *Confessions de foi* ont répétées depuis le XVIe siècle [1]. Bref, au peu d'effort fourni par les catholiques pour supprimer toute possibilité de confusion touchant la notion même des quatre notes, s'ajoutent, du côté des non-romains, des divergences sur la détermination même des marques. Ces deux équivoques latentes pourraient être réduites, en principe, par la justification rigoureuse de la majeure du raisonnement qui est impliqué par la *via notarum* ; nous y reviendrons plus loin.

Article II

Différence d'état d'esprit des chrétiens

Les protestants que nous connaissons au XXe siècle, écrit Dieckmann, ne sont plus ceux qui étaient aux prises avec les premiers polémistes : ils ont une autre *mentis habitudo*. De son côté, le P. de Guibert estime que la preuve par les notes ne peut être féconde que si les protestants qu'on veut atteindre sont, comme ceux du XVIe siècle, de vrais chrétiens, qui admettent en conséquence la divinité du Christ, l'autorité des écrits inspirés et la transcendance des miracles. En lisant ces réflexions d'auteurs du XXe siècle, on ne peut s'empêcher de se rappeler l'enthousiasme de l'italien T. Bozio qui, en 1591, avait pensé pouvoir indiquer les cent signes qui allaient désormais prouver aux hérétiques de tous les siècles que l'option en faveur de l'Église catholique était la seule qui fût raisonnable [2]. Les conjonctures dans lesquelles se meut la preuve des notes au XXe siècle sont assez différentes de celles qu'elle a connues au cours du XVIe : si le même principe est toujours à la base de l'argument, le contexte de celui-ci a notablement varié ; si le procédé de la preuve est toujours le même objectivement, la mentalité de ceux qui doivent être convaincus a fort évolué. Au XXe siècle comme au XVIe on parle de protestantisme ; mais les grandes communions chrétiennes non-romaines que les apologistes catholiques ont devant les yeux constituent un fait tout différent de celui des premières sectes ré-

---

[1] Voir dans *Die Bekentnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 60, 235.

[2] T. Bozio, *De signis Ecclesiae Dei* (*1591*), t. I, Préface.

formées. On parle d'un recours aux écrits scripturaires et patristiques ; mais la signification de ce recours est tout autre, puisque ces deux sources sont considérées aujourd'hui comme documents historiques. Tanquerey reconnaît que la *via notarum* est suffisante, objectivement, pour ramener à la vérité des protestants théoriques qui vivent en des situations théoriques ; mais il ne veut pas de cette preuve objectivement efficace, parce que ceux auxquels elle s'adresse sont en réalité fort différents de ceux auxquels elle est destinée en principe depuis son élaboration. Voyons donc quelles sont ces divergences, en particulier sur la conception du protestantisme, sur les dogmes essentiels du christianisme et sur les moyens de salut.

Le protestant du XVIe siècle [1] est un ex-romain, un ex-catholique en réaction contre les abus de l'Église dans laquelle il a été baptisé, et dont il est sorti, écœuré. Rien, dit-il, ne lui rappelle le Christ et l'évangile, dans le spectacle que lui offre l'Église de Rome : la papauté elle-même paraît si peu « chrétienne » et le clergé régulier, comme le clergé séculier, a oublié les devoirs de la continence et du renoncement. « S'il est vrai que les gens dont l'extérieur est scandaleux et en qui les dons de la grâce ne paraissent point, ne doivent point être écoutés, déclare encore C. Pajon un siècle après la mort de Calvin, il faut confesser que nos Pères ont eu raison de n'écouter plus l'Église romaine, et de se séparer d'avec elle, quand ils l'ont fait, puisqu'il est certain que ses pasteurs étaient alors dans un débordement horrible pour la conduite et pour les mœurs [2]. » Il se défie désormais de ce magistère qui avait été institué par le Christ pour lui transmettre oralement les vérités franches du christianisme ; sa seule ressource est de retourner lui-même à l'origine de l'enseignement chrétien, à l'Écriture.

[1] En parlant de « protestant du XVIe siècle » ou de « protestant du XXe siècle » on ne vise pas un groupe de protestants bien déterminé, ni même le protestant *moyen*. La variété est trop grande entre les partis extrêmes du protestantisme, de l'anglicanisme et de l'orthodoxie, pour pouvoir décrire un type caractéristique de non-romain. Toutefois, l'époque moderne a été dominée par des courants auxquels personne n'échappe entièrement et qui finissent par former un état d'esprit commun qui se rencontre partout, quoique à des degrés différents C'est en ce sens seulement que nous entendons parler ici de « protestant » et de « catholique ».

[2] *Examen du livre qui a pour titre : Préjugez légitimes contre les calvinistes* (*1673*), t. II, vol. 1, p. 39.

Il demande à la parole révélée, au pur Évangile, les conditions du salut, les moyens de sanctification et les vérités à croire ; la Bible devient la source et la norme de sa foi. En chacun des versets, l'Esprit lui fait découvrir des richesses inattendues et inépuisables ; car, à défaut du magistère vivant, qui a reculé devant les conséquences qu'aurait eues pour sa propre vie la prédication d'un christianisme non frelaté, l'Esprit-Saint illumine chaque fidèle, dont il dirige lui-même la pensée et la vie. Ce protestant n'est pas un sceptique : il croit à la Bible et aux vérités qu'il y découvre ; il croit au surnaturel, aux miracles, à la révélation, à la divinité du Christ [1] ; il croit aussi aux exposés historiques qu'on lui fait des erreurs dans lesquelles les papes seraient tombés, au moins depuis le IIIe ou le IVe siècle, car il considère encore l'Église catholique romaine des premiers siècles comme la véritable ; c'est vers le IVe siècle que les pontifes romains auraient commencé à faire dévier le christianisme primitif vers un romanisme juridique et surchargé d'inventions de toute espèce, qui auraient détruit les idées centrales de la religion chrétienne [2].

Enfin, pour lui, adhérer à la religion réformée est une nécessité de salut, car le Christ n'accorde sa grâce qu'à l'Église véritable. Or, telle est bien l'Église des réformateurs : le principe de la Réforme, celui du pur Évangile, lui est déjà une sauvegarde ; les inventions romaines et la vie immorale et trop intéressée des « pasteurs papistes » lui en sont une confirmation.

---

[1] Constatant que certains auteurs omettent la *via notarum*, H. Dieckmann en donne la même explication : « Ratio praevalens est in eo ut ii, quibuscum nobis disputandum est, iam non teneant suppositum, ex quo doctrina de notis ecclesiae procedat, scilicet supernaturalismum, qui agnoscat Christum ut Filium Dei et verba eius revelata, qui porro agnoscat evangelia aliosque libros Ni Ti et scripta Patrum ut fontes fide dignos, qui deinde agnoscat miracula ut signa divina. Protestantes quidem saeculi XVIi, contra quos exculta est doctrina de notis, haec omnia retinuerant ; nostris autem temporibus dissolutio interna protestantismi et negatio omnis indolis supernaturalis eo devenit, ut pro plurimis nulla iam auctoritas obiectiva existat » (*De Ecclesia tractatus* (*1925*), t. I, p. 511). Voir encore *o. c.*, p. 509, ainsi que R. M. Schultes, *Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, p. 82.

[2] On trouvera dans Ph. Eilbracht, *Via compendiaria ad catholicam Ecclesiam* p. 66-89, les noms des auteurs non-romains qui reconnaissent que l'Église catholique romaine est demeurée inchangée durant plusieurs siècles, ainsi que l'endroit de leurs ouvrages qu'il a consulté. C'est à ces indications qu'on se réfèrera pour connaître la manière dont ces protestants interprètent les variations doctrinales et disciplinaires que les pontifes romains, d'après eux, auraient introduites dans l'Église chrétienne.

Autre est le protestant du XXe siècle. Il est né dans une Église vieille de quatre siècles déjà, et dont rien ne fait présager la disparition prochaine, si bien qu'il n'est plus possible de les comparer aux sectes éphémères de l'antiquité. Il est trop éloigné des origines du protestantisme pour avoir à la mémoire le souvenir d'une rupture récente avec le centre ecclésiastique romain. Le christianisme ne se présente plus à lui sous la forme d'une Église unique à laquelle s'oppose haineusement l'Église de Satan, mais comme la confédération de quatre grandes communions qui se disputent l'hégémonie depuis des siècles ; même, l'Église de Rome, à ses yeux, boude aux efforts de compréhension mutuelle déployés par les communions anglicane, orthodoxe et protestante. Si la Bible est toujours le Livre du protestant, elle n'est plus pour lui ce qu'elle avait été au XVIe siècle : la religion biblique, au cours de l'époque moderne, a souvent évolué. Le protestantisme allemand a souffert d'une crise grave de subjectivisme, que l'orthodoxie n'a pu enrayer[1]. Le calvinisme conservateur de la fin du XVIIe siècle a dû réagir contre la tolérance de certains ministres, tolérance si générale qu'elle risquait de faire de la religion réformée un simple théisme ; Saumur avait été un des grands foyers de ces opinions, et Jurieu lui-même avait dû réagir. Cette transformation de la parole révélée en un vocabulaire religieux qui exprimait une philosophie ou, plus simplement encore, qui recouvrait quelques sentiments de religiosité, ne fut pas arrêtée par la critique biblique du XIXe siècle. Les exégètes ne reprenaient la lettre de la Bible que pour accumuler les objections contre sa véracité ; ils s'occupaient de la révélation, mais pour en nier bientôt la divinité ; ils apprenaient aux fidèles que les textes, même les plus connus, avaient pu être interpolés, ou falsifiés, ou mutilés. Ainsi injectaient-ils dans l'esprit des chrétiens un scepticisme d'autant plus dangereux que les raisons qui devaient le justifier n'étaient jamais exposées de façon complète et précise. A l'aube du XXe siècle, les protestants, libéraux et conservateurs, se sont rencontrés dans le rationalisme. Bref, l'effort fourni par le protestant du XXe siècle qui veut effectuer la preuve de la vérité chrétienne évangélique, est freiné par les doutes, les hésitations et l'indifférence [2]

---

[1] Sur le passage de l'objectivisme au subjectivisme durant le XVIIe siècle, voir J. A. DORNER, *Histoire de la théologie protestante*, l. II, p. 345-670, et G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse. Le Protestantisme*, c. II, p. 72-122.

[2] Lire P. BATIFFOL, *La question biblique dans l'Anglicanisme*, Paris, 1905.

Le protestant d'aujourd'hui a souvent perdu le plus clair de ses convictions chrétiennes. Surnature, miracles, révélation lui sont devenus des notions plus complexes que jadis, plus humaines aussi, et nébuleuses à souhait [1]. L'histoire même, malgré la rigueur scientifique dont elle se pare, le laisse souvent indécis, parce qu'elle semble pouvoir se construire aussi bien contre ses idées que pour elles. C'est à elle cependant qu'il accorde le plus de crédit, malgré ses défauts, malgré les difficultés nouvelles qui sont nées à son sujet au déclin du XIXe siècle ; nombre de travaux historiques, en effet, lui ont enseigné que le christianisme avait été transformé, non seulement au IVe siècle, mais au second, mais au premier, et même par S. Paul déjà [2]. Toutes les Églises qu'il connaît, catholique ou non-romaines, professent que le salut est accordé partout aux fidèles, s'ils sont de bonne foi : ce qui est habituellement le cas, puisqu'ils ont le devoir de s'en rapporter à l'enseignement de leurs pasteurs immédiats [3]. Aussi, puisqu'il peut trouver le salut dans son Église, le protestant n'est pas pressé d'en sortir ; il lui est même attaché pour des raisons que ses apologistes redisent sans cesse. Il est chrétien, comme le catholique romain, et donc opposé au matérialisme sous toutes ses formes, sans qu'il tombe dans la «papolâtrie» que les théologiens de Rome des XIXe et XXe siècles lui paraissent entretenir et développer. Il rencontre, chez lui aussi, des couvents, de la sainteté héroïque, des miracles même que des théologiens catholiques sont forcés de reconnaître. Il soutient généreusement ses missions, aussi généreusement que le catholique, prouvant ainsi son zèle et son souci d'universalité. Les cartes de la géographie religieuse lui indiquent que partout des centres protestants sont créés et se maintiennent à côté des missions catholiques. Peu favorable à l'unité juridique dont le catholicisme romain se glorifie, il admire dans le protestantisme la souplesse de son œcuménisme, la vitalité de sa charité vraiment universelle. Enfin, sans se rattacher à Rome et à la papauté, il retrouve le christianisme tel qu'il était dans sa pureté originelle, tandis que le catholique le reçoit altéré par ses pasteurs. On comprend mieux maintenant que Dieckmann, Schultes et de Guibert aient pu écrire que si le protestant du XXe siècle est

[1] Cfr H. DIECKMANN, *o. c.*, p. 509 et 511.

[2] Voir, sur les théories protestantes de la formation du catholicisme, une note de P. BATIFFOL, dans *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 172-193.

[3] Lire l'étude de E. HUGON, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1907.

moins impressionné que celui du XVIe par l'argument tiré de la possession des quatre notes par l'Église catholique romaine, c'est parce que son état d'esprit a subi de profondes transformations, et que les convictions les plus fondamentales de son christianisme ont été ébranlées.

Leur apologétique n'atteignant pas les protestants, les auteurs catholiques se sont résignés à s'adresser aux fidèles de leur Église, afin, disent-ils, de les raffermir dans leur foi [1]. Ces fidèles, cependant, paraissent peu enthousiastes de la *via notarum*, et leurs théologiens ne semblent guère l'apprécier beaucoup. Eux aussi ont une nouvelle *mentis habitudo*.

Le catholique, au XVIe siècle, ne voit dans le mouvement de Réforme antiromaine qu'une des manifestations de mécontentement que tous les siècles de l'Église ont connues, depuis les discussions et les côteries de Corinthe, en passant par les hérésies que S. Épiphane avait décrites et celles que les catalogues de Trithème, de G. de Lutzenburg et de Bellarmin venaient de reprendre. Il ne doute pas de la vérité de son Église ; il ignore d'ailleurs les autres groupements, sectes nombreuses et variées en désaccord entre elles, voire avec leurs fondateurs [2]. Il croit à la Bible, autant que le protestant ; mais il a confiance aussi dans le magistère de son Église. Ce magistère, dit-il, est institué par Jésus-Christ pour assurer la transmission immuable du donné révélé à l'humanité, et il a reçu, à cet effet, une promesse d'assistance spéciale de l'Esprit ; aussi, la doctrine des théologiens, des Pères et des Écritures, est, pour le fond, un même enseignement, quoique à des degrés différents d'explicitation. Comme le protestant, il est respectueux de la lettre imprimée ; il croit que les faits rapportés par ses apologistes au

[1] « Non carent magna utilitate, écrit le P. Dieckmann au sujet des notes. Imprimis enim, sicut tota theologia catholica, inserviunt *nobis catholicis*, domesticis fidei, qui hac doctrina, inde a pluribus saeculis exculta, inducimur in pleniorem quandam cognitionem nostrae Ecclesiae » (*De Ecclesia tractatus*, t. I, p. 511). « Redarguere adversarios, neque unicus, neque principalis finis theologiae fundamentalis est, insiste L. Lercher. Quandoquidem imprimis interest, *ipsos domesticos fidei* pro eorum spirituali auxilio et solamine edocere dotes divinas, quibus Ecclesia excellit » (*Institutiones theologiae dogmaticae* (*1927*), t. I, p. 450).

[2] On a indiqué plus haut que les apologistes catholiques groupaient en principe tous leurs adversaires dans la « magna synagoga Sathanae ». Voir p. 5-6.

sujet des protestants sont bien des faits typiques d'une situation qui doit être celle qu'on lui décrit. Cette quiétude maintenue par l'absence de critique et l'assurance inébranlable d'être dans la vérité se manifeste particulièrement chez les théologiens. Ceux-ci, a écrit le P. Polman des dogmaticiens de l'époque, ont la « conviction profonde, non seulement d'être en possession de la vérité absolue, mais aussi d'être supérieurs à leurs adversaires. Ceux-ci, dans leur rébellion, leur semblaient des coupables, des traîtres ayant perdu leurs droits, par conséquent des inférieurs qu'ils devaient, dans le cas où ils refuseraient de se soumettre, juger et condamner. Les théologiens s'érigeaient en quelque sorte en juges et en inquisiteurs ; vivant à la fin du moyen âge où, dans tout l'Occident, la religion catholique était reconnue comme religion d'État et l'hérésie regardée comme un crime politique, ils refusaient de considérer les protestants comme un parti, comme des égaux, et n'admettaient d'autre alternative que le bannissement ou la mort [1] ».

Il a suffi d'évoquer quelques traits caractéristiques du catholique de l'époque de la Réforme, pour faire apparaître déjà combien il diffère du catholique actuel. Celui-ci se trouve en présence de communions chrétiennes dont il reconnaît l'importance, le prestige, parfois l'ancienneté. La communion catholique ne lui semble pas être en une période de triomphes incontestés : l'attitude qui lui convient est celle de l'épouse infidèle, déclare le P. Pinard de la Boullaye dans ses Conférences de Notre-Dame de 1937 [2]. Plus humble dès lors, par nécessité, elle l'est plus encore par tactique. Le mouvement d'union des Églises se poursuit au XXe siècle sous le signe, non d'une suffisance qui brise tous les obstacles, mais de la charité, de la compréhension mutuelle et de la concor-

[1] P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, p. 363. M. Bernacki, dans une étude récente sur l'ecclésiologie de Hosius, fait une remarque semblable à celle du P. Polman. « Dans l'ensemble, écrit-il, l'application des quatre notes faite à l'Église catholique par l'évêque de l'Ermland ne met guère en œuvre que les caractères les plus généraux de celle-ci. Sa conviction de l'évidence avec laquelle se réalise en elle l'idéal de l'Église du Christ est même tellement grande qu'il se passe quelquefois de la preuve détaillée et se contente d'exposer cet idéal comme si la question de l'Église catholique était tranchée par le fait » (*La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius*, p. 166).

[2] H. Pinard de la Boullaye, *Conférences de Notre-Dame (1937), L'Église idéale et l'Église réelle*, Paris, 1937.

de [1]. La tolérance et l'indifférence, de leur côté, aident ce mouvement par l'inertie dans laquelle elles plongent les chrétiens tièdes. D'autre part, le catholique n'a plus la même foi dans les Écritures ; il voit facilement du symbolisme, dès qu'une interprétation littérale lui déplaît [2]. Il n'est pas crédule, non plus : il sait que des erreurs volontaires ou involontaires se glissent facilement dans les ouvrages qui s'écrivent sur l'Église et sur tout ce qui s'y rapporte ; que certains lui cachent les misères actuelles ou anciennes de ses pasteurs pour ce motif qu'il est inutile de les étaler, alors que d'autres les dévoilent volontiers pour lui prouver que tous les torts ne sont pas uniquement du côté des ennemis de Rome. De là, dans toutes ses attitudes, un certain relativisme et peu d'enthousiasme. A cela s'ajoutent, chez le théologien, des doutes sur la valeur même de la preuve traditionnelle par les notes ; le cardinal Dechamps, avant de lancer la *via empirica*, les avait éprouvés maintes fois. Des ouvrages ont déjà supprimé la *via notarum* ; beaucoup d'auteurs discutent son opportunité et sa valeur. Par contre, les traités ne se ressentent pas encore de la controverse entre les Églises : ainsi, le *De Ecclesia* de Billot est resté inchangé depuis la première édition de 1898-1899 ; et cependant, à considérer la manière toute différente d'envisager les notes, que l'on retrouve dans le *De Ecclesia* du P. de Guibert, on doit reconnaître que les manifestations doctrinales des mouvements œcuméniques imposent actuellement des retouches à l'exposé de l'unité ou de la catholicité.

C'est donc à juste titre que certains théologiens, tels Tanquerey et Dieckmann, ont signalé que les catholiques et les protes-

[1] Voir, sur l'action des quatre derniers papes en faveur de l'unité de l'Église, P. DABIN, *La continuité apostolique des quatre derniers pontificats*, dans *La continuité pontificale*, Paris, 1935, p. 242-264.

[2] « Les textes des Saintes Écritures sur l'Église elle-même donnaient lieu à la controverse », écrivait le futur cardinal DECHAMPS en parlant des auditeurs de son cours d'apologétique. C'est pourquoi, il leur conseillait la preuve de la vérité de l'Église par « des faits d'une telle nature qu'ils nous rattachent par eux-mêmes à Jésus-Christ, indépendamment des Écritures » (*La démonstration de la foi* (*1855*), p. 92-93. A. DE POULPIQUET envisageait la même solution, mais pour réduire les doutes qui auraient pu ébranler les apologistes eux-mêmes : « Voilà pourquoi, écrivait-il, aux heures où sous la pression des objections accumulées par la critique rationaliste contre la valeur historique de certains textes de l'Écriture, le trouble et le doute peuvent envahir l'esprit de l'apologiste catholique, la perpétuité des quatre notes de l'Église suffit à le rassurer et à lui manifester où se trouve la vérité » (*L'Église catholique* (*1923*), p. 31).

tants n'ont pas, entre eux, de terrain commun. Ceux-ci ne sont pas d'accord sur les présupposés objectifs de la *via notarum*, — le point de départ, — puisque leur définition et, parfois même, leur choix des marques est différent. En outre, les présupposés subjectifs, — l'état d'esprit, — qui rendaient acceptable la *via notarum* au XVIe siècle, semblent faire défaut dans une large mesure au protestant aussi bien qu'au catholique, à qui la preuve s'adresse subsidiairement ; le fait du protestantisme leur apparaît autrement qu'au XVIe siècle ; leurs croyances fondamentales ont été ébranlées et, enfin, ils savent qu'ils peuvent se sauver dans toute communion, pourvu qu'ils soient de bonne foi.

Quelque fragmentaires que puissent être les considérations qui précèdent, elles permettent au moins de comprendre que la *via notarum*, sans avoir changé en elle-même, peut paraître à certains inefficace aujourd'hui.

CHAPITRE III

Lacunes dans la détermination et la vérification des conditions

Ayant pris contact avec les traités de l'Église du XXe siècle, le P. Jugie regrettait de trouver les apologistes en désaccord sur les conditions des notes : « ... in statuendis ipsis conditionibus notae ut sic, écrivait-il, haud parum inter se quoad singula discrepent. » Il aurait pu ajouter que ces mêmes auteurs s'avouaient aussi en difficulté lorsqu'ils devaient en montrer la vérification. On comprend aisément leur embarras si l'on songe que le groupe des conditions, en passant dans la doctrine catholique des notes, a transformé le processus même de la *via notarum*, tout en lui maintenant ses cadres d'argumentation et, que chacune des conditions, à son tour, a donné lieu à des critiques. Ainsi, en définissant et en appliquant de manière divergente les notes positives et les notes négatives, les apologistes ont rendu insaisissable l'élément absolument propre à l'Église catholique. Les reproches qu'ils ont adressés à la *via examinis* ont rejailli sur eux, puisqu'ils recouraient aussi à l'Écriture pour établir les marques. Leurs notions d'*inseparabilitas* sont demeurées ambiguës, et ont signifié le caractère accidentel d'une note aussi bien que son caractère essentiel. Enfin, la visibilité éclatante et générale des marques n'a pas empêché certains auteurs de reconnaître que la *via notarum* est difficile, et d'autres de réserver la note d'apostolicité aux seuls *docti*.

ARTICLE PREMIER

LE GROUPE DES CONDITIONS

Le groupement des conditions des notes qui s'est opéré à la fin du XVI[e] siècle a eu cette répercussion, que les apologistes, pour prouver la valeur de leurs marques, durent montrer qu'elles vérifiaient les conditions *a priori* de tout signe, au lieu que leurs prédécesseurs s'étaient bornés à leur attribuer la valeur que donnait, à leurs yeux, l'origine scripturaire ou patristique. Ainsi, en 1713, Pichler raisonnait de la manière suivante : la vraie Église doit avoir des critères de vérité incontestables ; or, les quatre notes en sont, puisqu'elles en remplissent les conditions ; l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité sont donc des notes de l'Église [1]. Qu'on lise après cela le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* de Driedo; pour lui, la perpétuité, l'universalité et l'unité sont des marques de l'Église, parce qu'il estime que les Pères et les écrivains inspirés en ont jugé ainsi. Ce déplacement introduit dans la *via notarum* un changement de méthode. En liant la valeur probante des notes à la vérification de certaines conditions *a priori*, les apologistes se détournent des écrits du passé et concentrent leur attention sur l'état actuel des marques. De plus, une manière de raisonner *a priori* s'introduit dans l'argumentation de la *via notarum*. Si encore l'exigence d'un recours aux écrits du passé avait été mentionnée parmi les conditions, comme l'a fait G. Antoine par exemple [2] ; mais ce cas est exceptionnel. En somme, les apologistes ont foncièrement trans-

---

[1] G. PICHLER, *Theologia polemica* (*1713*), p. 200 B, écrit : « Vera Christi Ecclesia debet habere aliquas notas distinctivas a falsis sectis, ut patet ex assertione praecedente... Atqui per has quatuor notas vera Christi Ecclesia optime distingui et discerni potest a falsis christianorum sectis. Ergo has quatuor notas debet habere. Ergo ab omnibus admittendae sunt. Minor probatur quia unitas in doctrina, sanctitas tum doctrinae tum morum, universalitas seu diffusio per totum orbem, et successio continua a temporibus apostolorum habent illas conditiones, quas supra requivimus, ad utiles notas ».

[2] Il est rare que des auteurs incluent parmi les conditions d'une note: «ut illae notae nobis innotescant per divinam revelationem» (P. G. ANTOINE, *Tractatus de fide divina* (*1723*), p. 528). Ce rapport à l'Écriture était pratiquement sous-entendu chez les auteurs des XVI[e] et XVII[e] siècles. Mais lorsque ceux du XVIII[e] et des siècles suivants eurent perdu de vue l'origine du groupe des conditions, il sembla bon à quelques théologiens de joindre cette condition aux trois autres.

formé la preuve de la validité des notes et ont introduit le raisonnement *a priori* au cœur d'une méthode qui comporte, par définition, un recours au passé.

Article II

Les conditions en particulier

Les marques de l'Église vraie doivent lui appartenir exclusivement *(propriae, non communes)*, disent les apologistes ; elles doivent être plus connues qu'elle *(notiores Ecclesia)*, inséparables d'elle *(inseparabiles ab Ecclesia)* et, enfin, pouvoir être facilement perçues par tous les hommes indistinctement *(obviae omnibus, etiam rudioribus)*. Comme ces conditions sont posées par les théologiens eux-mêmes, on s'attend à les trouver définies d'une façon claire et stable, ainsi que réalisées dans les notes. On est fort surpris, après examen, de leur découvrir des défauts d'importance. L'élément absolument exclusif lui-même, outre ses deux significations, a été d'une telle mobilité, qu'il en était pratiquement insaisissable. La connaissance facile des marques a pu s'entendre de deux manières, également légitimes, en principe. Le concept d'*inseparabilitas* s'est révélé assez souple pour recouvrir toute la gamme des notions qui vont de l'idée de lien essentiel à celle de rapport accidentel, tandis que la théorie des « obscurcissements » de l'Église en faussait radicalement l'application. La visibilité des marques n'a pas été strictement obtenue, de l'aveu des auteurs, avant le déclin du XIXe siècle, et la facilité dont la *via notarum* a joui en théorie a toujours laissé intacte la difficulté que les *rudiores* avaient, d'abord, de comprendre les notions multiples engagées dans la preuve, ensuite, de vérifier si les conditions des notes se réalisaient exclusivement dans les marques proposées par les catholiques.

§ 1. *Propriae*

Les théologiens catholiques sont d'accord pour exiger d'une vraie note qu'elle soit propre à l'Église véritable. Mais au lieu d'entendre par note ce qui est propre absolument et d'une manière rigoureusement immuable, ils distinguent entre notes positives et notes négatives ; ils les multiplient à l'envi et sans uniformité, les faisant même alterner au gré des nécessités ; enfin,

ils en reconnaissent quelquefois l'existence dans d'autres confessions chrétiennes. On comprend alors la déconvenue de celui qui irait à la *via notarum*, comme à une preuve facile et claire, selon l'expression de I. Ottiger.

Depuis le déclin du XVI[e] siècle, les apologistes distinguen entre notes positives et notes négatives. Heureuse autant qu nécessaire, cette distinction avait permis de garder le nom de note à des marques qui, n'en réalisant qu'une notion affaiblie, étaient privées de force probante décisive. La marque négative, si elle prouve la fausseté de l'Église qui en est dépourvue, peut néanmoins être possédée par chacune des Églises chrétiennes ; ainsi, les notes négatives, que l'Église de Rome doit posséder nécessairement, au dire des docteurs catholiques, peuvent se retrouver aussi, l'une dans l'Église anglicane, l'autre dans l'Église orthodoxe, voire dans le protestantisme. Cette possession en commun de notes qui sont par définition propres, trouble le jeu de la *via notarum*, au moins pour le public auquel elle prétend s'adresser. Car ce qu'on désire connaître, c'est précisément ce qui distingue adéquatement l'Église catholique des autres confessions chrétiennes, et non pas ce qui pourrait leur être commun. Non contents de distinguer entre note positive et note négative, les apologistes des XIX[e] et XX[e] siècles découvrent, à l'intérieur d'une même note, des éléments positifs et des éléments négatifs. Ainsi, par exemple, l'apostolicité d'origine, l'apostolicité de doctrine et l'apostolicité de succession matérielle sont fréquemment appelées notes négatives, alors que la succession formelle est dite note positive. On établit ainsi au moyen d'une même et unique note d'apostolicité, un critère de vérité qui a deux degrés d'efficacité, l'un absolu, l'autre relatif. Ces notes négatives, en outre, sont multipliées à l'envi, car elles n'offrent rien d'inquiétant pour l'Église catholique [1]. Toute note ou élément de note dont les théologiens

[1] « Notae mere negativae possunt in infinitum multiplicari, assure BILLOT (*De Ecclesia Christi* (*1898*), p. 124). Quidquid enim boni retinet unaquaeque religio, puta quod doceat non esse occidendum, non esse adulterandum, honorandos esse parentes, et si quid aliud eiusmodi, quidquid etiam de institutis Christi utcumque apud se servat in usu baptizandi vel conficiendi Eucharistiam, aliisque similibus, potest ad notam negativam referri. Nam si ista desunt, eo ipso et independenter ab aliis rationibus, statim apparet veram ibi religionem christianam non esse. In summa, cum nota pure negativa sit illud omne cuius carentia seu defectus cedit in positivum falsitatis argumentum, cum insuper in

ne peuvent faire un critère efficace, toute marque ou élément de marque qui semble perdre son caractère d'appartenance exclusive à l'Église de Rome, toute propriété même, de par le lien de nécessité qui l'unit à l'Église, est rangée *ipso facto* parmi les marques négatives.

Toutes ces complications n'embarrasseraient pas trop la *via notarum*, si elles étaient proposées de façon uniforme. Malheureusement, l'accord sur la détermination même des notes positives ou négatives est loin d'être réalisé [1] : pour certains, seul le groupe des quatre notes a une valeur positive, chacune des notes prise isolément n'ayant qu'une valeur négative ; pour beaucoup, outre le groupe des notes, certaines d'entre elles sont positives, ou certains de leurs éléments, ou l'union des trois notes *juridiques* [2]. Généralement, le problème se complique encore. Désireux de donner à chacune des notes la valeur d'une note positive, les auteurs parlent d'une note *adaequate* ou *complete sumpta*, ce qui veut dire que la catholicité peut être une note positive,à condition qu'on lui joigne l'unité, et que l'unité peut être positive, si on lui annexe l'apostolicité. C'est agir plus franchement que de proposer le groupe des trois notes juridiques, comme l'a fait le P. de la Brière. En tout cas, les théologiens paraissent peu disposés à déterminer exactement ce qui est propre à l'Église catholique. Pour comble, certains auteurs, et non des moindres, ont admis dans leur propre système la possibilité pour les notes d'être alternativement positives et négatives, selon le jeu des obscurcissements, — le mot est d'eux, — qui pourraient voiler l'éclat de l'Église au cours des âges, dans sa sainteté et sa catholicité, dans son unité et son apostolicité. Ces obscurcissements, disent-ils, ont été prédits dans l'Écriture. Les catholiques et les protestants y ont fait appel ; les premiers, pour excuser

genere defectuum latissimus campus excogitari queat, ipsis negativis notis certus fixusque limes assignatus non est ». Ces notes qui distinguent la religion chrétienne comme telle, on aurait pu, dès le XVIIe siècle, les réserver au *De vera religione*.

[1] T. SPÁČIL a fait, là-dessus, une enquête très approfondie, et ses conclusions sont une preuve certaine de la confusion qui règne dans cette partie de la doctrine catholique des notes. Voir *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche* (*1915*), p. 236-245.

[2] L'unité, la catholicité et l'apostolicité sont ainsi appelées par le P. Y. de la Brière, par opposition à la note *morale*, la sainteté. On a vu plus haut assez d'exemples de tous les cas cités ici.

certaines éclipses de l'universalité de leur Église, au temps de l'arianisme, ou de son unité, pendant le schisme d'Occident ; et les autres, pour expliquer la disparition, du Ve au XVIe siècle [1], de ceux qu'ils considèrent comme les précurseurs du protestantisme. Si quelque période sombre se levait, les théologiens pourraient donc décider que telle note est devenue négative, quittes à changer ensuite, lorsque la situation de l'Église serait redevenue favorable. On voit les désaccords qu'un tel principe peut provoquer dans l'application des notes : il a d'ailleurs valu à la théologie du XXe siècle une des rares études qui ont été publiées sur la doctrine des notes. La controverse, qui mettait aux prises le jésuite Spáčil et le dominicain Schultes [2], avait en effet pour origine une affirmation audacieuse du P. Urban sur le caractère capricieux de la visibilité des notes. Supposons même la note positive parfaitement déterminée, d'autres difficultés persistent. Ce caractère positif s'acquiert grâce à l'intervention d'éléments extrinsèques à la *via notarum* : que de fois, en effet, la *via primatus*, ou le miracle, ou une preuve historique ont dû l'assurer. Enfin, les théologiens non-romains revendiquent pour leurs confessions les quatre notes ; ils prétendent prouver qu'elles sont celles de leurs Églises, orthodoxe ou anglicane. S'il en est ainsi, — nous y reviendrons plus loin, — on pourrait se demander en quoi les notes sont encore *propriae*.

L'élément absolument propre à l'Église catholique romaine n'a donc pas été fixé par les théologiens modernes avec la clarté et la fixité nécessaires à la valeur démonstrative des marques.

[1] Cette question des *obscurcissements* de l'Église dans ses notes a reparu à chaque siècle. Les catholiques l'ont pratiquement résolue en ajoutant un *moraliter* à toutes les affirmations qui étaient susceptibles de présenter des difficultés du fait de leur caractère absolu. C'est ainsi que la catholicité est *morale*, la succession des pasteurs *moralement* ininterrompue, l'unité *moralement* continue. Ces exceptions, assurent les catholiques, n'infirment en rien l'assertion fondamentale qu'elles affectent. Mais ils se refusent toutefois à accepter que ces *obscursissements passagers* aient pu durer du Ve au XVIe siècle. En quoi les protestants leur donnèrent raison, en recherchant une succession visible, qui les reliait à l'antiquité.

[2] Cfr T. Spáčil, *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern* ? dans ZKT, t. XXXVI (1912), p. 715-741. R. M. Schultes y répondit : *Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, dans *Divus Thomas*, t. I (1914), p. 57-89. A cet article, T. Spáčil répliqua immédiatement, en reprenant d'abord en résumé les arguments des deux articles précédents : *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche*, dans ZKT, t. XXXIX (1915), p. 231-255.

L'historien qui s'efforcerait d'en suivre les multiples vicissitudes, constaterait pas mal de fluctuations. Très riche au XVIe siècle cet élément est fort amenuisé au XXe ; il se distribue inégalement entre les notes, pour se reformer bientôt en un tout, mais de diverses façons ; il s'obscurcit à certaines époques, mais reparaît à l'appel des théologiens ; enfin, certaines Églises non-romaines le réclament à leur avantage.

§ 2. *Notiores Ecclesia*

Une note, parce qu'elle doit conduire les hommes à l'Église vraie, doit être, selon l'expression technique des théologiens, *notior Ecclesia* : plus connue que l'Église. Ce qui peut se comprendre de deux manières : l'intelligence que l'on a des notes doit être plus profonde que celle que l'on a de l'Église, disent les protestants ; elle doit être plus rapide et plus facile, répondent les catholiques. Or, tout en réfutant l'interprétation protestante, les apologistes catholiques l'ont faite leur, dans une certaine mesure : les théologiens du XXe siècle le reconnaissent indirectement. Ils se sont donc, en même temps, infligé la critique qu'ils avaient faite contre les positions protestantes.

L'interprétation que les catholiques et les non-romains donnent respectivement de la condition *notior Ecclesia* est totalement divergente ; les premiers mettent en relief la visibilité, et donc la cognoscibilité logique ; les seconds visent plutôt la connaissance essentielle et ontologique. Nous avons expliqué que ce procédé protestant relevait de la *via examinis*, — celui de la recherche des éléments essentiels de l'Église, — et que c'est pour ce motif que les catholiques lui déniaient toute valeur : une connaissance interne est difficile, répondaient-ils, et elle s'en tient à des éléments invisibles, qui ne peuvent donc servir de marques. Toutefois, l'opposition des catholiques à la *via examinis* n'allait pas sans certains inconvénients : eux-mêmes, pour connaître les caractères de la vraie Église du Christ, étaient obligés de recourir dans une certaine mesure à l'Écriture. C'est *ex Scriptura* que leur venaient, en principe, les signes, ou, autrement dit, la connaissance de l'Église *in abstracto*, comme l'a répété toute l'ecclésiologie moderne. L'apologétique bibliciste de l'école louvaniste au XVIe siècle et celle de l'école de Véron du XVIIe siècle surtout devaient prendre leur part des griefs que les catholiques formulaient contre

la *via examinis*. Dans sa première méthode, Véron s'adressait, en effet, aux protestants par ces seuls mots : « Lisez-nous en l'Écriture sainte votre doctrine et la condamnation de la nôtre » [1]; pareille méthode ressortit certes au principe de la *via examinis*. La seconde méthode était du même style que la première ; elle consistait à se défendre et à prouver positivement une doctrine par le texte même de l'Écriture, sans gloses, ni « conséquences », d'après les termes mêmes des livres inspirés, ou aussi, — mais pas nécessairement, — selon l'interprétation des Pères [2] : une nouvelle fois, le principe de la *via examinis* était reçu.

Cet illogisme des défenseurs de la méthode bibliciste semble indirectement reconnu par les auteurs catholiques du XXe. Ceux-ci adoptent également le principe du recours à l'Écriture ; c'est là d'abord qu'ils apprennent que l'Église doit être perpétuelle, visible, hiérarchique et monarchique. Mais comme les recherches à entreprendre à ce sujet sont trop longues et trop difficiles pour être vraiment à la portée de tous, les théologiens ont fait de cette argumentation une *via historica* [3], réservée aux plus instruits. Ainsi, tout en usant d'un procédé analogue à celui des apologistes qui appliquent la méthode bibliciste, les auteurs catholiques du XXe siècle concèdent que l'argument qu'ils établissent par ce moyen n'a pas la facilité qu'on pourrait requérir d'une preuve populaire de l'Église catholique romaine.

§ 3. *Inseparabiles ab Ecclesia*

La condition la plus complexe est, sans conteste, celle qui a pour objet l'inséparabilité des notes et de l'Église. Dans l'examen de son histoire, on a essayé de dégager les quatre significations qui se rencontrent fréquemment dans les exposés. La terminologie même des auteurs, — on se le rappelle, — est variée, et l'on rencontre côte à côte les mots *inséparable*, *permanent*, *nécessaire*, *essentiel*, *inamissible* ; ce qui n'aide guère à comprendre l'argument.

La source de cette confusion est à chercher dans l'incompatibi-

---

[1] F. Véron. *Méthodes de traiter des controverses* (*1638*), t. I, p. 8 A-11 A, 35 A-39 A. Véron, cependant, reconnaît que la *via notarum* est difficile.

[2] *O. c.*, p. 11 A-12 B, 275 A-279 B.

[3] Cfr H. Dieckmann, *De Ecclesia* (1925), t. I, p. 495-496, où il écrit que la *via historica* est « sat longa et difficilis » (*o. c.*, p. 496).

lité des courants successifs qui dirigent la doctrine des notes. Le premier a son point de départ dans la distinction, que Grégoire de Valence avait suggérée, entre la permanence des notes de l'Église et leur inséparabilité. Pour parer à l'objection tirée de l'absence de certaines marques dans l'Église primitive, le théologien jésuite avait affirmé que si l'Église devait posséder des signes, ce ne devait pas toujours être les mêmes. Selon lui, les apôtres avaient bénéficié au début du christianisme des promesses décrites dans le dernier chapitre de l'évangile selon S. Marc, tandis que les polémistes de la Réforme, à défaut de miracles, devaient s'en tenir aux quatre marques du groupe symbolique [1]. Depuis la fin du XVIe siècle, nombre de théologiens reconnaissent pratiquement que l'unité, la sainteté, l'universalité et l'apostolicité ont toujours été des notes de l'Église, même au premier siècle ; ils ajoutent, il est vrai, que ces notes peuvent être sujettes à des obscurcissements passagers qui leur enlèvent momentanément toute force probante ; à ce propos, diverses explications ont été données de la catholicité de l'Église à l'âge apostolique. Au XIXe siècle, enfin, une troisième tendance apparaît dans l'apologétique. Schultes, par exemple, affirme que, chez la plupart des auteurs, la note de l'Église suppose une propriété interne ainsi que l'expression visible de cette propriété. Le premier élément relie la note à l'essence de l'Église, inébranlablement ; le second, parce qu'extérieur, peut disparaître momentanément. Mais certains, tel Ottiger, refusent l'idée de l'obscurcissement des notes ; pour eux, la note, dans ses deux éléments, doit être toujours présente et doit permettre de discerner la vraie Église parmi les communions chrétiennes ; aussi, même au début de l'Église, chacune des marques a dû servir de critère. Ces trois positions sont assez différentes et se réclament de noms, voire d'écoles, importants. Or, entre la variabilité des signes au sens où l'entendait G. de Valence et leur valeur probante permanente selon I. Ottiger, il y a plus que des différences accidentelles.

Pour réduire cette difficulté, on pourrait oublier l'école de Grégoire de Valence, dont l'opinion n'a plus d'influence, et rejeter simplement l'attitude de Ottiger, pour s'en tenir à l'opinion de la majorité des auteurs. Ce serait créer un obstacle pour

---

[1] GRÉGOIRE DE VALENCE, *De fide* (*1595*), c. 198 et *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 95.

en éviter un autre. La théorie habituelle des notes comporte, en effet, comme élément essentiel, la possibilité de l'obscurcissement passager de chacune des marques ; elle nie donc, en réalité, que les quatre notes, comme telles, soient absolument inséparables de la vraie Église. Or, le recours possible aux obscurcissements de l'Église introduit dans la discussion un arbitraire certain : le moment des obscurcissements n'étant pas prédit, il devient difficile de reprocher à l'Église d'une époque de ne pas être sainte ou universelle, puisque les défenseurs de cette Église peuvent toujours répondre qu'elle passe par la période d'obscurcissement prévu par l'Écriture et par les Pères. L'obscurcissement, en ce cas, devient même une preuve d'authenticité [1].

La condition *inseparabiles ab Ecclesia* a donc recouvert des notions partiellement divergentes, sinon contradictoires, dont l'application est même, en principe, livrée au caprice des auteurs, puisqu'ils admettent que chacune des notes peut se voiler à certaines époques dont ils ne peuvent fixer ni le début ni la durée.

§ 4. *Obviae omnibus, etiam rudioribus*

En exigeant d'une note qu'elle soit *obvia omnibus, etiam rudioribus*, les apologistes signifient qu'une marque doit être visibile pour tous les hommes, et facilement. La visibilité des marques, fondement nécessaire de leur perceptibilité, tout en ayant été affirmée en principe, n'a pas toujours été sauvegardée, ni au XVII[e] siècle, à cause de la confusion des marques et des propriétés, ni même au XVIII[e], à cause de la tournure scolastique des *De Ecclesia*. De plus, la connaissance des notions des quatre notes est souvent malaisée, d'autant plus que ces notions ont évolué au cours des siècles. Enfin, la vérification des marques est plus difficile encore, parce qu'elle soulève de multiples problèmes

[1] La question des *obscurcissements* de l'Église dans son universalité a été l'objet de nombreuses chicanes entre calvinistes et catholiques français de la fin du XVII[e] siècle. L'obscurcissement est l'objet d'une prédiction, explique le ministre J. Claude : il y a dans l'Écriture pas mal d'endroits qui décrivent la vraie Église cachée, alors que la foule suit la Bête de l'Apocalypse avec admiration. Ne pouvons-nous pas nous prévaloir de ces textes actuellement avec autant de raison que saint Augustin se prévalait d'autres citations, universalistes celles-là, au début du V[e] siècle ? Qui pourrait prouver que le temps de l'Antéchrist n'est pas encore arrivé ? » (*Examen du livre qui a pour titre : Préjugez légitimes contre les calvinistes* (1673), p. 235). Des réflexions de ce genre sont nombreuses, surtout dans le dernier quart du XVII[e] siècle.

que les apologistes eux-mêmes ont fini par reconnaître complexes et inaccessibles aux simples fidèles.

La condition de perceptibilité est toujours requise par les apologistes, mais rarement de façon expresse ; elle est plutôt sous-entendue, ou encore exigée par le paragraphe d'introduction au chapitre des notes. L'Église est visible, écrivent les auteurs ; elle doit donc avoir des marques extérieures qui permettent de la distinguer ; celles-ci sont donc perceptibles. Si tous les apologistes ont énoncé ce principe, tous n'ont pas poussé la logique jusqu'à proposer des marques qui soient en fait composées d'éléments parfaitement perceptibles. On a pu constater dans le travail de systématisation entrepris à la fin du XVIe siècle et au déclin du XIXe notamment, combien souvent les théologiens ont dû éliminer de chacune des notes tel ou tel élément invisible, et donc impropre au service qu'on en attendait ; ce qui équivalait à reconnaître chez leurs prédécesseurs un manque de logique ou de rigueur.

Un groupe d'apologistes, que l'on pourrait rattacher à Bellarmin [1], sont cause que des éléments invisibles sont restés dans la constitution des notes. Bien qu'il eût lui-même éliminé de quelques marques des composants d'ordre invisible, l'auteur des *Controverses* a proposé, dans son *Commentaire du symbole*, la preuve de la vraie Église par « les marques et propriétés ». Ces deux termes, comme au XVIe siècle, recouvrent une même notion : celle de note. Si les notes sont essentiellement visibles, les propriétés ne le sont pas nécessairement. A la fin du XVIe siècle, Grégoire de Valence ou T. Stapleton avaient déjà noté la distinction que les siècles suivants allaient accepter unanimement, et avaient exposé à part les propriétés et les notes [2]. En reprenant la terminologie confuse du milieu du XVIe siècle, Bellarmin patronnait les auteurs qui allaient décrire les marques de l'Église véritable sans réduire l'équivoque inhérente au terme *proprietas.* [3] L'apologétique du XVIIIe siècle a permis à cet illogisme de se

[1] R. BELLARMIN, *Explicatio symboli apostolici* (*1617*), p. 119.

[2] GRÉGOIRE DE VALENCE, *Analysis fidei catholicae* (*1585*), p. 81-87 et 88-107 ainsi que *De fide* (*1595*), c. 162 sv. et c. 187 sv. ; il n'est cependant pas toujours parfaitement logique dans l'exposé (Voir *De fide*, c. 163) ; T. STAPLETON, *Principiorum fidei doctrinalium relectio* (*1596*), p. 533-556 et 556-582.

[3] Pour les auteurs qui reprennent les deux termes *nota* et *proprietas* en leur accordant la fonction réservée à la note de l'Église, voir p. 13-14.

maintenir. Nombreux sont, à cette époque, les traités scolastiques d'apologétique, qui sont élaborés en dehors de tout contact direct avec la controverse antiprotestante. Les *Theologiae*, semblables en cela à la *Summa de Ecclesia* de J. de Turrecremata, ont tendance à exposer les propriétés d'unité, de sainteté, de catholicité et d'universalité en leur donnant une teinte de polémique. Ainsi, après avoir affirmé que les notes doivent être *propriae, notiores re significata*, et rendre l'Église *evidenter credibilem*, Billuart soutenait que l'Église est sainte *ratione Capitis et Sponsi Christi, fons omnis sanctitatis* [1]. Or, dès la fin du XVIe siècle, S. François de Sales avait fait observer que cette sainteté intérieure ne pouvait servir de marque distinctive [2] et, au début du XVIIIe siècle, Tournély l'avait encore rappelé dans son célèbre *De Ecclesia* [3]. De pareils exemples foisonnent dans la question des notes, et si la *via notarum* est parfois abandonnée aujourd'hui, c'est aux apologistes eux-mêmes qu'il faut l'attribuer.

Il ne suffit pas à une note d'être visible *quoad se*, ni même *quoad nos* : il faut que *tous* puissent la percevoir facilement. La *via notarum* a été habituellement présentée comme une méthode adaptée aux simples qui ne peuvent entreprendre la preuve de l'Église par l'histoire. Les remarques qui ont été faites jusqu'ici sur les diverses conditions des notes de l'Église, suffiraient à mettre en doute cette facilité. A tous les apologistes scolastiques, on redirait volontiers la réflexion que S. François de Sales s'était faite après un contact direct avec les calvinistes du Chablais : « Chacun ne peut pas fonder l'admirable convenance qu'il y a entre les prophéties et l'Évangile ni la grande mer des mystères de l'Écriture, et semblables marques illustres qui sont dans la religion chrétienne. C'est un examen propre aux doctes » [4].

Pour rechercher la vraie Église, il faut connaître, outre l'existence des notes, leur contenu précis, afin de pouvoir le retrouver réalisé dans l'une des communions qui se disent véritables. I. Ottiger a spécialement insisté sur la nécessité des notions claires et distinctes, et il en fait une condition de toute note de l'Église [5].

---

[1] R. Billuart, *Summa S. Thomae* (*1746-1751*), t. III, p. 304 B et 305 B.
[2] S. François de Sales, *Controverses* (*1594-1595*), p. 300-301.
[3] H. Tournély, *De Ecclesia Christi* (*1726*), p. 27 A.
[4] S. François de Sales, *o. c.*, p. 306.
[5] I. Ottiger, *De Ecclesia Christi* (*1911*), p. 499, écrit : « Nota necesse est sit

A ce point de vue, les chrétiens du XVI[e] siècle n'ont pas eu autant de difficultés que ceux du XX[e] : les notions des notes étaient, à ce moment, simples et obvies, parce que très peu développées ; l'exposé ne s'allongeait que pour rattacher les marques à des documents anciens, et non pour les définir avec précision. Au XX[e] siècle, les notions sont décrites avec abondance ; les définitions, mises au point et continuellement remises sur le métier ; des distinctions innombrables sont incorporées aux idées ; on se rappelle l'impression défavorable éprouvée par le P. Jugie devant la débauche de «in singulis differentias necnon implicatas... definitiones, explicationes, distinctiones » des apologistes du XX[e] siècle.

Un exemple, pris parmi tous ceux que l'on pourrait citer, fera mieux comprendre combien compliquée doit être parfois pour les *rudiores* l'intelligence des marques. Lorsque les polémistes du XVI[e] siècle avaient parlé de catholicité de l'Église, ils entendaient signifier que seule l'Église rattachée à Rome était répandue par tout le monde connu depuis l'antiquité. La certitude qu'ils avaient d'être dans la vérité, jointe à la vue du peu de diffusion du protestantisme nouvellement apparu, suppléait au vague de la notion donnée ; et, en tout cas, toute difficulté leur semblait devoir s'évanouir lorsqu'ils avaient prouvé que les Pères avaient utilisé le même argument. Mais lorsqu'on consulte sur cette même notion quelque auteur important du XX[e] siècle, on se demande quel homme de culture ordinaire pourrait maîtriser avec facilité le flot de précisions qu'il lui faut accepter pour savoir quel genre d'universalité est voulue par le Christ. Le P. De San, par exemple, annonce des distinctions multiples que l'on pourrait résumer en deux tableaux :

Catholicité
- de droit ;
- de fait :
  - physique ;
  - morale :
    - successive ;
    - simultanée :
      - temporaire ;
      - perpétuelle :
        - physique ;
        - morale.

---

plane definita et non indefinita et vaga. Signo enim, quod non est definitum, nullatenus id, quod quaeritur, inveniri potest ». Et il ajoute immédiatement un exemple significatif de ses exigences : « Ita ... unitas fidei nullo modo definita, sed vaga generalis tantum asserta, Ecclesiae nota fieri neutiquam potest ».

Catholicité { matérielle ;
formelle : { absolue ;
relative.

La catholicité voulue par le Christ pour son Église est donc une catholicité géographique de droit, ainsi qu'une catholicité de fait, moralement simultanée et moralement perpétuelle ; elle est, de plus, formelle relative [1]. Devant ces explications, tout chrétien, même instruit, s'arrêtera, étonné d'être en présence d'une méthode que les théologiens disent facile, *etiam rudioribus*. Il est fort surpris en apprenant que le sens de marques a évolué au cours des siècles. On a donné plus haut quelques preuves de ces variations, et les répercussions de ce fait sur la facilité de la preuve par les notes sont assez claires pour qu'il soit inutile de s'y attarder.

Pour être vraiment adaptées aux simples fidèles, les marques doivent être susceptibles d'une vérification facile. Or cette vérification se heurte à un double obstacle : les notions elles-mêmes étant la plupart du temps imprécises, elle se trouve d'abord faussée ; d'autre part, à supposer que les notions soient exprimées avec la clarté voulue, d'autres difficultés surgissent. L'apostolicité de succession et de doctrine d'abord est une chose ardue à prouver : tous les auteurs en conviennent depuis le XVII[e] siècle. Car le recours à la succession des pasteurs ne suffit pas à bannir toute hésitation ; encore faut-il prouver que cette succession des pasteurs est visible, ininterrompue, légitime et que la succession de doctrine est bien vraie. En somme, la preuve de l'apostolicité demande des ouvrages érudits d'histoire ecclésiastique et d'histoire doctrinale. En ce qui concerne la catholicité géographique de l'Église, une même objection retentit régulièrement depuis plus de trois siècles : où est cette Église universelle ? Il serait étonnant que l'explication des apologistes catholiques ait été vraiment satisfaisante : tous les non-romains, sinon, seraient-ils revenus à la charge ? D'ailleurs, A. de Poulpiquet a reconnu que la catholicité quantitative, comme note, était insuffisante [2]. La sainteté, telle qu'elle est comprise au XX[e] siècle, soulève une difficulté d'un autre genre ; le miracle étant uni plus ou moins intimement à la note de sainteté, jusqu'à en devenir l'élément unique ou, au moins, un des deux éléments fondamentaux de la notion, la question de sa discernibilité se pose nécessairement.

[1] L. DE SAN, *Tractatus de Ecclesia* (*1906*), p. 111-114. On retrouverait des explications de ce genre chez de nombreux auteurs du début du XIX[e] siècle.

[2] A. DE POULPIQUET, *La notion de catholicité* (*1909*), p. 11-21.

En eux-mêmes, ces obstacles ne sont pas absolument insurmontables : une discussion, on l'admettra sans peine, requiert des antagonistes un minimum d'intelligence ; le *rudior*, dont parle le P. De San avant d'exposer son idée de catholicité, est le fidèle à qui le prêtre diocésain est chargé de transmettre les idées que le théologien jésuite a systématisées à son intention. Mais cette argumentation, même vulgarisée, est-elle vraiment facile ? Les apologistes catholiques semblent de plus en plus portés à le nier. Dès le XVIII[e] siècle, ils ont restreint la signification de l'*etiam rudioribus* en déterminant mieux le mode de connaissance des notes, ou le nombre des notes aisément intelligibles. Depuis le concile du Vatican, certains louent la facilité de la *via empirica*, laissant aux plus instruits la preuve compliquée de la *via notarum*. Des affirmations simplement contradictoires se croisent donc dans l'ecclésiologie de la fin du XIX[e] siècle : après le *rudior* du P. De San, les théoriciens eux-mêmes de la preuve par les notes jugent que leur argument est compliqué [1].

La visibilité des marques, durant plusieurs siècles, n'a donc pas été parfaite, et les auteurs se sont mutuellement reproché un manque de rigueur à ce sujet. D'autre part, les notions des marques se sont révélées trop complexes pour être comprises sans effort par les simples, et leur réalisation adéquate dans l'Église romaine n'a pu être vérifiée par eux ; certains apologistes de la fin du XIX[e] siècle l'ont reconnu.

Nous avons examiné successivement les quatre conditions, que les théologiens ont habituellement reconnues nécessaires à la valeur des marques. Chacune d'elles présente certains défauts. Il n'y a jamais eu unanimité dans l'indication de l'élément absolument propre à l'Église vraie. La connaissance des marques s'est toujours compliquée de la connaissance des éléments essentiels que sont leurs notions elles-mêmes. L'*inseparabilitas* des notes a signifié autre chose chez Bellarmin, au XVII[e] siècle et au XIX[e]. Enfin, la visibilité facile des marques, affaiblie fréquemment par leur invisibilité partielle, a toujours été très relative, qu'il s'agît de leurs notions ou de leur vérification. Cette accumulation de lacunes, d'incohérences et de complexités est bien faite pour discréditer la *via notarum* aux yeux des apologistes du XX[e] siècle.

---

[1] Voir plus haut, p. 41-42.

CHAPITRE IV

Défauts relevés dans la méthode et dans l'argument de la via notarum

Avec la variabilité des notions des notes, les défauts de méthode et les vices de l'argument de la *via notarum* semblent être à l'origine de la défiance que les apologistes marquent à son endroit. La méthode, au début du XXe siècle, est complexe et confuse, en elle-même d'abord, puis, de par l'allure générale du traité de l'Église, et enfin, à cause des hérédités incompatibles qu'elle trahit encore. L'argumentation, quoique fort longue, n'est pas conduite rigoureusement ; la majeure laisse sans précision ce qu'elle énonce des marques, de leur nombre et de leurs notions ; la mineure témoigne, par ses trois formes, — absolue, comparative et négative, — de l'indécision des auteurs. Ces multiples incohérences relèvent principalement de trois raisons : de la difficulté qu'il y a à recueillir dans l'Écriture des notions suffisamment complètes et précises, de celle qu'il y a à justifier les notions qui sont élaborées par un raisonnement *a priori*, enfin, de la tendance qu'ont certains catholiques à reconnaître la présence des notes dans quelques groupements non-romains.

La *via notarum*, telle qu'elle se présente au critique à l'aube du XXe siècle, est fort confuse. Elle peut s'effectuer, disent les auteurs, de deux manières : en recherchant dans les témoins du passé, l'Église une, sainte, catholique et apostolique, ou bien, en tablant sur le fait que constitue l'Église d'aujourd'hui, — *natura sua*, — c'est-à-dire, par le miracle moral [1]. Malgré cela, ils définissent les notes une seule fois et en tirent un même argument. Quand celui-ci est établi sur le miracle moral, ils se contentent

[1] Voir p. 77.

de dire que les marques, telles qu'elles ont été décrites, comportent aussi des miracles moraux [1]. Il ne serait pourtant pas inutile, pour construire une preuve vraiment efficace, de montrer, à la suite du cardinal Dechamps, comment chacune des notes, dans le fait miraculeux qu'elle implique, postule une intervention transcendante et divine. L'expression *natura sua*, elle-même, a été diversément comprise. Au XIX[e] siècle, on l'entendait généralement des notes définies *a priori* ; celles-ci, disait-on, sont, de soi, nécessaires à l'Église véritable, et elles sont à comprendre en fonction de l'idée même de société. Au XX[e] siècle, *natura sua* signifie plutôt que les marques ont une valeur probante intrinsèque, en tant qu'elles révèlent des miracles moraux [2]. Comme le passage de la première à la seconde signification ne s'effectue pas en même temps, d'autant plus que l'expression *natura sua* demeure inchangée, la confusion est doublée dans l'ordonnance des traités.Et comme ces orientations sont fondamentales pour l'exposé, celui-ci souffre de pas mal d'inconséquences. Enfin, si la méthode de la *via notarum* est rationnelle, de façon prédominante, elle ne l'est pas encore de façon exclusive : là se cache une nouvelle source d'obscurité. Il est encore des auteurs qui semblent accepter une méthode dogmatique, au moins en principe, d'autant plus que, la polémique étant engagée entre des chrétiens, ils ont toujours le droit de supposer admises les conclusions du *De vera religione*, notamment, la divinité du Christ, les miracles et la révélation [3] ; par des incohérences à peine perceptibles, ils se montrent des témoins de l'état de transition de la doctrine des marques.

Cette confusion des méthodes est due pour une part à l'état du traité de l'Église lui-même. A la fin du XIX[e] siècle, et même chez plusieurs auteurs du XX[e], la partie dogmatique n'est pas encore distinguée adéquatement de la partie apologétique [4]. Le P. de Poulpiquet a noté que cette idée de distinguer deux traités de l'Église n'a été acceptée qu'au déclin du XIX[e] siècle, encore que les auteurs qui l'avaient reçue en principe n'avaient pas toujours été logiques dans l'exposé. « Il est rare, écrit Bellamy des théologiens du XIX[e] siècle, dans les traités dont nous parlons, que les lecteurs soient prévenus qu'ils assistent

[1] Voir p. 77-79.
[2] Voir p. 77.
[3] Par exemple, H. Dieckmann, *De Ecclesia tractatus* (*1925*), t. I, p. 509.
[4] Voir A. de Poulpiquet, *L'Église catholique* (*1923*), p. 4-13.

à une discussion apologétique, ou qu'ils ont sous les yeux une thèse de théologie surnaturelle. Et cependant, la différence est appréciable [1]. » Déjà complexe de sa nature, la doctrine des notes se trouve ainsi compliquée par la confusion plus radicale qui trouble tout le *Tractatus de Ecclesia*. De plus, elle porte encore en elle-même, comme une hérédité, des vestiges nombreux des imprécisions tolérées aux siècles passés. Au XVIIe siècle, en effet, la méthode des notes n'avait pas été moins complexe qu'elle ne l'est au XXe. Certains théologiens gardaient la méthode dogmatique que le XVIe siècle leur avait léguée, tandis que d'autres introduisaient déjà la méthode rationnelle, en juxtaposant sous un même titre *De notis Ecclesiae* et sous le couvert de mêmes principes, quelques raisonnements sur les conséquences funestes de la Réforme, ou sur les inconséquences pratiques et doctrinales du protestantisme. Tel conservait à l'intérieur de la note d'unité les germes de la preuve rationnelle que la comparaison de la doctrine actuelle avec l'ancienne avait fait naître, alors que tel autre les transformait déjà en une preuve historique à valeur rationnelle. Ici, l'on citait encore les miracles et les prophéties parmi les notes annoncées par les écrits inspirés ; là, le *De vera revelatione* leur donnait un valeur strictement rationnelle, comme le but des traités l'exigeait. Pour dire vrai, au XVIe siècle déjà, la doctrine des marques avait été confuse. Si la méthode, dans l'ensemble, nous a paru être nettement dogmatique, les éléments eux-mêmes des notes étaient des plus variés ; ils étaient tirés de l'Écriture, des Pères, surtout de S. Augustin et de S. Vincent de Lérins, du symbole aussi ; l'argument de la primauté du pape intervenait de manière diverse, tandis que quelques traces d'argumentation *a priori* étaient reprises à S. Isidore de Séville ou à Turrecremata [2].

* * *

A son tour, l'argument de la *via notarum* souffre de graves défauts. Il s'exprime, on s'en souvient, comme suit : le Christ a doté son Église de signes distinctifs, et ceux-ci se trouvent réalisés dans l'Église catholique romaine et en elle seule ; celle-ci,

---

[1] J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, p. 228.
[2] Voir p. 56-59.

en conséquence, est véritable. La majeure comporte une affirmation sur l'existence, le nombre et surtout la notion des notes ; la mineure, sur leur réalisation adéquate dans l'Église catholique. Or, ni l'une ni l'autre n'ont été parfaitement prouvées.

Les premiers polémistes ne s'étaient guère embarrassés de rigoureuses définitions ; convaincus qu'ils reprenaient des Pères des arguments qui avaient été, en leur temps, efficaces, ils se contentaient de les proposer. Au XVII[e] siècle, ils ne semblent pas avoir été plus rigoureux, et Bossuet lui-même s'entendit reprocher de « prendre dans son esprit » l'interprétation qu'il avait donnée des marques. Rien n'y fit. Les auteurs des XVIII[e] et XIX[e] siècles mériteraient, dans une large mesure, le même reproche ; le lien qui existe entre les notions qu'ils avancent dans la majeure et la justification qu'ils en donnent, est beaucoup trop lâche pour qu'il y ait vraiment dépendance mutuelle. Admettons même que chacun d'eux estime sa justification suffisante ; d'où viennent alors les divergences nombreuses que nous avons pu relever sur le rapport qui unit la note à l'Église, rapport accidentel aux XVI[e] et XVII[e] siècles, essentiel aux siècles suivants ; sur la signification de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité, aux différents siècles de l'époque moderne, et même chez des auteurs d'une même époque ; sur la place de l'idée de romanité dans la note d'unité, par exemple, — que l'on compare l'avis du P. de la Brière à celui du P. de Guibert. Toutes ces assertions, parfois contradictoires, peuvent-elles être justifiées strictement [1] ? Comment le P. Lercher, en 1934, peut-il défendre, par le raisonnement ou l'Écriture, sa note de catholicité spatiale [2], alors que le P. Claeys-Boùùaert, un an après, l'appelle « enfantine » [3] ?

Les vices de la majeure ont la répercussion que l'on imagine sur la mineure, déjà affaiblie par les tares natives de chacun des trois procédés : absolu, comparatif et négatif. La majeure, n'étant pas strictement déterminée, ni prouvée, il s'en suit né-

---

[1] Voir p. 295-297.

[2] L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae* (*1927*), t. I, p. 463.

[3] M. Claeys Boùùaert, *Het getuigenis der Roomsch-Katholieke Kerk*, p. 15, n. 12, où il écrit : « Moge toch eindelijk een eind worden gemaakt aan het treurig kinderachtig begrip van katholiciteit dat *alleen* of hoofdzakelijk een min of meer groote voorsprong zou behelzen in getalsterkte boven de andere godsdienstvormen ».

cessairement une imprécision constante dans la mineure. Si les caractéristiques données par le Christ à son Église ne sont pas définies entièrement, ou si les compléments de définition ne sont pas constants, ni sûrement légitimés, comment pourrait-on entreprendre la recherche de l'Église chrétienne qui réalise parfaitement les notes ? L'Église doit être sainte, certes. Mais si la notion de sainteté reste vague, comme elle paraît l'être dans l'Écriture, comment distinguerons-nous l'Église d'Orient de l'Église catholique ? Et si, précisée, elle signifie une permanence de saints héroïques et de miracles, comment justifie-t-on ces trois éléments?

Le procédé négatif, qui semble le plus efficace, n'est pas complet par lui-même. Sans doute, Pichler et Véron estimaient-ils plus facile de découvrir un manque d'unité ou de catholicité chez les protestants, que de prouver positivement que l'Église romaine est une et universelle. Toutefois, pour être valable, l'argumentation négative réclame la croyance préalable à l'indéfectibilité et à l'unicité de l'Église : être seule à posséder les marques ne constitue la preuve de la vérité d'une Église, que s'il en faut une, et une seule. Ces deux présupposés avaient paru évidents aux polémistes du XVIe siècle, parce qu'ils avaient toujours à l'esprit l'alternative biblique de l'Église du Christ et de celle de Satan. Au XVIIe, Richelieu jugeait même inutile de les prouver, pour ce motif que les calvinistes comme les catholiques étaient d'accord à ce sujet [1]. Mais, de soi, ils sont nécessaires à une argumentation négative rigoureusement conduite.

Le procédé comparatif, par lui-même, implique une certaine souplesse, bien faite pour respecter la variation des notions des notes : on se souvient, sans doute, des critiques de Jurieu contre la notion d'universalité morale qui était défendue par Nicole. Au XXe siècle, les théologiens qui admettent la possibilité des miracles et de la sainteté héroïque dans les confessions chrétiennes sont pratiquement forcés de recourir à ce procédé ; pour eux, l'Église catholique est la véritable, parce qu'elle a, *en permanence*, des saints et des prodiges [2] ; de nouveau, il s'agit d'évaluation quantitative, de plus ou de moins. Bref, par sa structure même, le procédé comparatif s'accommode et se complique des diverses notions qu'un moyen terme imprécis comporte

[1] *La méthode la plus facile (1751)*, p. 122-123.
[2] Voir p. 148-149, 153.

nécessairement. Et l'on se demande comment ce procédé n'est pas mis en œuvre de préférence aux procédés négatifs et positifs, généralement appliqués.

Le procédé absolu, celui qui est le plus traditionnel, paraît le plus vulnérable. Lorsque Véron avait employé la mineure négative, ç'avait été pour éviter de devoir montrer avec précision dans l'Église de Rome les notes qu'il avait péniblement pu définir. Quand, un siècle plus tard, Pichler s'y arrêtait, c'était pour obvier à la faiblesse de la preuve de l'Église par chacune des notes. Ces cas sont typiques : souvent les auteurs confessent l'embarras dans lequel ils se trouvent quand ils décrivent soit la catholicité de l'Église, soit son unité, surtout lorsqu'ils tiennent à faire de chacune des marques une note positive. Le P. de la Brière, il est vrai, distingue franchement le procédé absolu du procédé comparatif ; mais, dans le premier cas, il présente les notes sous forme de miracle moral, — ce qui est reçu depuis le concile du Vatican seulement ; pour rester dans le ton de la *via notarum* traditionnelle, il est obligé de revenir au procédé comparatif [1]. N'y aurait-il pas là une réprobation implicite de l'emploi, pourtant général, du procédé absolu ?

* * *

Parmi les causes qui ont été invoquées pour expliquer les nombreux défauts de la méthode et de l'argumentation de la *via notarum,* il en est trois qui nous paraissent fondamentales ; elles portent sur l'intelligence des écrits inspirés, le travail de la raison et la présence des marques chez les non-romains.

L'Écriture sainte, plus que tout autre texte, a souvent été soumise à des interprétations divergentes ; pourtant au XXe siècle, la polémique force de plus en plus les apologistes à se référer à elle seule, et non aux Pères. La difficulté est accrue notamment du fait que les catholiques eux-mêmes ont indirectement jeté le discrédit sur l'interprétation individuelle de l'Écriture, afin de mettre mieux en relief la nécessité des traditions orales ainsi que le rôle du magistère. Enfin, les idées reçues sur l'évolution des doctrines enlèvent tout intérêt à l'étude

[1] *Église (Question des notes)*, dans DAFC, t. I, c. 1292-1298.

de l'état embryonnaire d'une notion, dont l'état de développement définitif seul intéresse directement la marche de la controverse. Pour obtenir, malgré cela, des notions précises, les apologistes ont pris l'habitude de recourir au raisonnement ; mais ici encore ils rencontrent divers écueils. De théologique qu'elle avait été en principe depuis le XVIe siècle, leur méthode passe au plan rationnel. Les notions sont façonnées au gré des circonstances et en fonction des nécessités immédiates de la polémique. Elles sont mêmes radicalement instables, du fait que l'amplification rationnelle peut se faire dans des directions différentes. Enfin, il semble qu'on ne puisse nier que les sectes non-romaines participent des quatre marques dans une certaine mesure : les auteurs catholiques le reconnaissent au moins implicitement, puisque c'est en fonction de certaines similitudes qu'ils rectifient leurs notions des marques, et que, à cause d'elles, ils ont tendance à se contenter de la *via primatus* comme preuve de l'Église véritable ; certains l'avouent même ouvertement. Or, cette participation suffit à miner la preuve par les notes dont les notions sont trop vagues pour qu'on puisse en vérifier facilement la possession, et elle la mine de plus en plus, à mesure que l'unité, la sainteté, l'universalité et l'apostolicité des non-romains semblent avoir quelque réalité. En tout cas, si elle était ainsi viable, la *via notarum* ne serait ni facile, ni adaptée aux simples, comme l'exige, par hypothèse, la doctrine ancienne. Nous reprendrons maintenant chacune de ces critiques en particulier.

Le croyant du XXe siècle, le théologien comme le simple fidèle, ne trouve pas que des consolations dans son effort pour comprendre l'Écriture ; l'intelligence de la Bible, comme toute interprétation des textes, est en elle-même délicate et sujette à caution. Il est simple de répéter les mots de l'Évangile ou même quelques citations patristiques ; mais prétendre déterminer le contenu de ces termes de façon nuancée et exhaustive suppose un travail plus complexe. Depuis longtemps, on a découvert divers sens aux textes inspirés et deux grandes écoles en ont représenté traditionnellement les directions, l'une accordant la primauté à la philologie et à l'histoire, l'autre, à la gnose et à l'Esprit. Cette difficulté native n'a pas échappé à un auteur, M. Cloud ; dans un chapitre sur la *Méthode de l'apologétique chrétienne,* il l'envisage franchement. Selon lui, il y a trois manières de connaître la pensée de Jésus-

Christ. La première, la plus naturelle, ce sont les paroles et les actes mêmes du Christ, ceux-ci étant les moyens normaux et les plus efficaces d'exprimer nos intentions et de révéler nos pensées.

« Reconnaissons toutefois, continue l'auteur, quelle difficulté se dresse ici devant nous dans notre travail de démonstration. Cette difficulté est double. Elle regarde d'abord le sens et la portée des paroles et des actes attribués à Jésus. Cette preuve, nul ne le contestera, peut être la plus claire et la plus péremptoire de toutes. Mais pour que de fait elle le soit, il faut une condition : c'est que le Seigneur, parlant ou agissant, ait exprimé sa pensée ou sa volonté d'une manière claire et péremptoire. Est-ce là ce qu'il a fait ? Voici ses discours ; voici ses actes. Les interprétations qu'en donnent l'hérésie ou le schisme sont-elles manifestement exclues ? Toute âme droite se rangera-t-elle d'elle-même au sens que nous leur attribuons ? Cette facilité à les interpréter en faveur de notre cause, à y retrouver nos doctrines les plus chères, à saluer en elles avec enthousiasme les gages les plus magnifiques d'un avenir qui est devenu notre patrimoine, ne provient-elle pas beaucoup moins de la lumière même inhérente à ces paroles et à ces actes, que de notre état d'esprit, que de notre disposition de croyant et de croyant catholique, que du commentaire donné par les événements à ces paroles et à ces actes ? N'est-ce pas la comparaison de cette marche des choses au sein du christianisme, du fruit de ce travail avec les paroles du Sauveur, avec les faits de sa vie, qui nous éclaire sur leur portée et nous inspire une si entière confiance en notre interprétation [1]. »

La difficulté, selon M. Cloud, est donc même plus réelle qu'elle ne le paraît au public catholique. De là vient probablement que les théologiens n'insistent pas trop sur ce côté de leur argumentation.

Au XXe siècle surtout, l'obscurité des textes inspirés est lourde de conséquences, car les protestants ne reconnaissent plus la vérité de la primitive Église de Rome comme ceux du XVIe siècle. Les polémistes des XVIe et XVIIe siècles n'ignoraient pas que l'Écriture était pleine de mystère, mais ils croyaient en trouver l'interprétation authentique chez les Pères. Au XXe siècle, au contraire, les théologiens libéraux du protestantisme récusent même l'autorité des Écritures ; les tendances qu'ils reprochent à l'Église romaine se seraient déjà manifestées dès le IIe siècle ;

[1] *O. c.*, p. 289-290.

c'est depuis Marcion, depuis le gnosticisme, depuis Jean, depuis Paul même que le christianisme primitif aurait été infléchi et frelaté.

L'incertitude qui entoure l'intelligence des Écritures est encore une conséquence de l'effort entrepris par les théologiens, depuis quatre siècles, pour mettre les fidèles en garde contre l'interprétation individuelle des textes inspirés, et pour donner plus de relief à la doctrine des traditions, seconde source de révélation. Depuis le XVIe siècle, en effet, un chapitre de la théologie est consacré à décrire les déceptions que rencontre nécessairement celui qui s'aventure seul dans le champ de l'exégèse biblique. De là, quelques affirmations fortes, comme : « La bible n'est pas un guide sûr » ; « son interprétation exige qu'on entende les langues grecques et hébraïques » ; « les versions sont souvent pleines d'absurdités, d'erreurs innombrables, au dire des protestants eux-mêmes » ; « des questions très importantes y sont parfois omises ou laissées dans l'ombre », qu'on peut retrouver sous la plume de M. Iung, dans son *Magistère de l'Église* [1], ouvrage destiné aux laïcs. Pareilles critiques, — et que d'autres du même genre l'on pourrait citer ! — ne peuvent certes engager un lecteur inquiet à faire crédit aux multiples divisions que le P. De San a découvertes dans les Écritures sur la catholicité de l'Église.

Le but de ces critiques est de permettre aux théologiens catholiques de prouver de la manière la plus manifeste la nécessité de la seconde source de la révélation : les traditions orales ; celles-ci expliqueraient et justifieraient l'existence dans l'Église catholique de doctrines et de pratiques que la révélation écrite ignore. Le dogme des traditions orales aurait dû inciter les catholiques à se contenter parfois d'une preuve scripturaire réduite, que l'argument de prescription devait prolonger. Néanmoins, il n'est pas inouï de constater que, dans la mentalité de nombreux catholiques, et plus encore dans celle des chrétiens non-romains défenseurs acharnés de la Bible, ce recours à des traditions peu définies apparaît comme un subterfuge bien plus que comme une preuve. Les théologiens catholiques eux-mêmes, au lieu de se borner parfois à l'argument de prescription, veulent à tout prix rattacher les quatre notes tirées du symbole à des citations de l'Écriture souvent trop vagues pour appuyer vraiment tout ce qu'ils en

[1] *O. c.*, p. 28-32.

tirent. Comment dès lors les chrétiens hésitants se trouveraient-ils rassurés par le recours aux traditions orales ?

Contre les protestants encore, la théologie catholique moderne a mis en avant le rôle du magistère vivant dans l'interprétation de l'Écriture. En réalité le magistère avait toujours servi de juge des controverses ; mais la présence de deux confessions chrétiennes rivales et qui prétendaient toutes deux posséder l'interprétation authentique des écrits inspirés, lui a valu d'être reconnu plus explicitement. La mise en évidence du magistère vivant comme norme prochaine du sens de l'Écriture, a comme corollaire nécessaire de diminuer l'importance du recours aux sources éloignées de la doctrine ; dans des ouvrages qui ne sont pas réservés à des spécialistes, le sens définitif des notes suffit ; et comme ce sens est, en principe du moins, déterminé définitivement par l'enseignement du magistère contemporain, on voit moins clairement la nécessité de s'en rapporter encore aux écrits de l'antiquité chrétienne. Le cardinal Du Perron avait déjà exprimé avec perspicacité le rôle de l'autorité doctrinale dans l'Église du Christ.

« Pour juger sûrement de la doctrine par l'Écriture, écrivait-il, il est nécessaire d'être premièrement assuré de l'interprétation de l'Écriture, et cela par un moyen infaillible... Or, n'y a-t-il que trois moyens par lesquels nous puissions prétendre être assurés qu'une conclusion tirée de l'Écriture soit infaillible et nécessairement conforme à son principe, à savoir, ou la ratiocination humaine, ou l'inspiration privée, ou l'autorité d'un moyen externe interposé de Dieu entre l'Écriture et nous, comme le magistrat entre la loi du prince et le peuple, pour nous en interpréter les paroles, tirer le sens, et former et proposer les conclusions... Or, quant à la ratiocination humaine, si aux conclusions tirées de principes qui lui sont connus, comme le sont les principes de physique et de métaphysique, elle est sujette à commettre tant d'erreurs, que sera-ce en celles dont les principes ne sont connus et entendus que par une lumière surnaturelle ? »

Du Perron montrait ensuite le danger d'une interprétation des Écritures qui serait fondée sur la seule inspiration privée, puis il concluait qu'il faut recourir à un moyen externe interposé entre Dieu et les hommes.

Or, « quel peut être ce moyen, sinon celui dont Dieu dit par la bouche d'Isaïe : *Tu jugeras toute langue qui te résiste en jugement* ; et par la sienne : *Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle* ; et derechef : *Que celui qui n'oyt point l'Église, te soit comme ethnique et publi-*

cain ; et par celle de saint Paul : *Dieu a mis en l'Église les Apôtres, prophètes, pasteurs et docteurs, etc., afin que nous ne soyons plus petits enfants errants à tout vent de doctrine* [1]. »

Or, au XIXe et au XXe siècle, le recours au magistère se justifie encore plus abondamment, du fait que le concept d'évolution envahit toutes les disciplines, même dogmatiques. L'humble germe de vérité, jeté en terre à l'âge apostolique, est devenu un grand arbre, grâce à l'épanouissement progressif de ses virtualités. Fixer le sens des termes inspirés en vue d'une comparaison avec l'Église actuelle doit donc se faire avec circonspection, car si la notion d'Église que propose l'Écriture n'est pas celle d'une Église développée et organisée depuis vingt siècles déjà, s'y référer perd toute importance. L'idée d'universalité de l'Église est-elle exposée par l'Écriture avec assez de détails et de précisions pour que, traduite en langage systématique, elle puisse apparaître caractéristique de l'Église de n'importe quelle époque ? Car tel est bien le but des marques. « Comment reconnaître le définitif et l'essentiel dans ces débuts, écrit M. Cloud ; comment découvrir tout l'homme et rien que lui dans l'embryon, et sans connaître d'abord l'homme [2] ? »

A l'opposé de l'Écriture, le raisonnement permet au théologien de construire des notions nettes, précises, aptes en un mot à être utilisées pour discerner l'Église véritable. Mais sont-elles légitimes ? La mise en œuvre du raisonnement en vue de la définition des notes a comme conséquence que l'on délaisse, pour les notions *a priori*, celles qui sont contenues dans les écrits scripturaires et patristiques. La manière de procéder des auteurs, le lien lâche qui relie leurs dires aux prémisses qui les justifient, la variation des notions qu'ils proposent et la facile réadaptation de celles-ci, manifestent assez l'intervention de la raison dans la *via notarum*, non seulement pour exprimer la doctrine révélée, mais pour la déterminer jusqu'au moment où elle devient apte au rôle qu'on désire lui confier. Les réflexions que se permettent au XXe siècle certains théologiens contiennent des confidences révélatrices : le P. Spáčil, dans un article souvent cité, reconnaît, avec les réserves nécessaires, le travail d'accommodation (*drechseln*) que quelques

[1] *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 21-24.
[2] *O. c.*, p. 305-306.

théologiens catholiques ont cru devoir entreprendre [1]. Aux premières réunions de Velehrad, en 1907, le P. Urban, un jésuite également, s'était déjà exprimé là-dessus avec toute la liberté que lui donnait le désir de se rapprocher des Orientaux : «Il faut être bien étranger à la théologie fondamentale, disait-il, pour ignorer combien les apologistes peinent (*insudare*) pour définir chaque note de telle sorte qu'elle ne puisse convenir qu'à l'Église romaine » [2].

La remarque du P. Urban est précieuse à plus d'un titre ; outre qu'elle reconnaît le rôle de la raison dans la constitution de la notion des notes, elle en donne le motif déterminant : dans la définition des marques, avoue-t-il, on a souvent tenu compte, dans une certaine mesure, de la situation réelle de l'Église. Au cours de cet ouvrage, nous avons montré à l'occasion, chez Suarez entre autres, combien les variations des concepts étaient étroitement liées à la situation de l'adversaire qu'il fallait combattre. P. Charron, par exemple, appelle sainteté, la stabilité institutionnelle de l'Église et son indéfectibilité doctrinale, tandis que le P. de la Brière l'entend de la permanence de la sainteté héroïque et des miracles ; c'est sans doute parce qu'une notion générale de sainteté peut s'accommoder de ces deux contenus, mais aussi parce que ces auteurs ont écrit, l'un au XVI[e] siècle et l'autre au XX[e] siècle, le premier, contre le protestantisme naissant, l'autre, en tenant compte des saints de l'Église orientale [3]. L'étude des facteurs qui ont déterminé la variation des notions des notes chez les auteurs des XIX[e] et XX[e] siècles, aboutirait indubitablement à une conclusion de ce genre : la situation même du catholicisme romain, et plus encore celle des confessions non-romaines, ont orienté la formation des notions dans tel ou tel sens, d'ailleurs légitimé par la raison [4]. Il ne faudrait pas, cependant, accorder à cette considération une portée excessive. Sans doute,

---

[1] T. Spáčil, *Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern ?* (1912), p. 729-730.

[2] J. Urban, *a. c.*, p. 15, écrit : « Revera cuique nostrum, qui in theologia quae dicitur fundamentalis non est peregrinus, optime notum est, quantum insudare oporteat, ut conceptus cuiusvis notae talis efformetur, qui soli Ecclesiae romanae et nullo modo alii, ne graecae quidem communitati, conveniat ».

[3] P. Charron, *Les trois véritez* (*1593*), p. 515-517 et Y. de la Brière, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1291.

[4] Ainsi, pour citer un exemple entre cent, le cardinal de La Luzerne refuse de reconnaître comme note positive la perpétuelle visibilité de l'Église, pour ce

quand on sait que les apologistes eux-mêmes reconnaissent que les notions reliées en apparence à la parole inspirée sont finalement façonnées selon les besoins immédiats de la polémique, il est malaisé de se rallier à leurs conclusions et, surtout, d'approuver leur méthode. Mais cette critique porte à faux, si les théologiens peuvent justifier la diversité qui se rencontre dans les notions des marques, en les rattachant à une notion plus riche qui comprend toutes les autres ; on serait mal venu, en ce cas, de leur reprocher de ne faire état que de telle ou telle d'entre elles, choisie d'après la situation de la communion qu'ils combattent. Si la sainteté promise par le Christ à l'Église comporte en vérité la stabilité des institutions, l'indéfectibilité de la doctrine, la sainteté héroïque des membres et le retour fréquent des miracles, on pourra difficilement déclarer illégitime l'attitude de P. Charron et du P. de la Brière, pour ce motif qu'ils n'utilisent chacun qu'une partie de la notion qu'ils pourraient faire valoir dans son entièreté.

Il est, contre l'emploi du raisonnement, une objection plus profonde : la relativité des notions ainsi élaborées. Du Perron, dans un passage cité, avait déjà déclaré que les conclusions tirées de principes qui ne sont « connus et entendus que par une lumière surnaturelle » sont encore plus sujettes à erreur que celles tirées des principes métaphysiques [1]. Au début du XXe siècle, M. Cloud, se faisant l'écho de l'évêque d'Évreux, confie sans détours qu'il n'est pas sans appréhensions.

« Il y a danger, écrit-il en prenant l'exemple de l'unité, de développer l'unité *ex se*. Unité signifie la rencontre des esprits dans la soumission au même magistère, leur parfaite concordance dans l'acceptation du même formulaire de foi. Ce caractère suppose manifestement le ministère permanent, dans le sein de l'Église, d'une autorité enseignante, et atteste son efficacité. Nous sommes donc autorisés à l'alléguer comme marque de l'Église, à l'exiger d'elle, mais à une condition, c'est que nous ne nous en prévalions pas tout d'abord, c'est que nous commencions par démontrer que Notre-Seigneur l'a voulu, par nous convaincre en conséquence, puisqu'il n'est aucun autre moyen de le produire,

motif que « l'Église grecque (qui) depuis la scission, n'a pas cessé un seul instant de subsister publiquement » (*Dissertation sur les Églises catholique et protestantes* (*1816*), t. I, p. 388). Or la perpétuelle visibilité était le grand argument de l'apologétique bibliciste des XVIe et XVIIe siècles.

[1] *Réplique à la Response du Roy* (*1620*), p. 22-23.

que, pour continuer son œuvre, Jésus s'est substitué une institution vivante, à laquelle il enjoint à tous les fidèles de rester humblement et courageusement unis. L'unité dont nous parlons n'est point, en effet, un de ces attributs essentiels qu'il est permis d'affirmer au seul énoncé du sujet, parce qu'il représente les éléments nécessaires de sa notion ; le concept d'une Église chrétienne destituée d'un tel caractère n'a rien de contradictoire. Ce que nous ne pouvons concevoir, c'est en chaque fidèle une foi individuelle, sans aucun point d'attache à la foi d'autrui, sans éléments communs avec elle. Nous chercherions en vain dans cette hypothèse ce qui autoriserait ces croyants si singuliers et si originaux à se regarder comme disciples du même maître, comme membres constituants de son Église. Pour prendre au sérieux leurs prétentions, le moins que nous puissions leur demander, c'est de s'entendre sur les points les plus importants, de souscrire à ce qu'on a appelé les articles fondamentaux. Mais doivent-ils aller au-delà ? Doivent-ils s'avancer jusqu'à l'unité que nous venons de définir ? Il nous faut regarder la volonté positive du Maître pour le décider [1]. »

Or, les apologistes catholiques, pas moins que les théologiens anglo-catholiques, n'oseraient prétendre que leurs notions d'unité n'ont pas été notablement précisées par l'effort de la raison humaine ; dès lors, et dans la même mesure, leurs concepts ont une certaine relativité. Les catholiques, pour nous en tenir à ceux que cette étude concerne, auraient d'ailleurs mauvaise grâce à le nier ; pour les en convaincre il suffirait de refaire l'histoire des quatre marques de ce seul point de vue, en accumulant les citations d'auteurs qui défont ce que leurs prédécesseurs avaient laborieusement construit. La variation des notions des notes, de leurs conditions, de leur terminologie, et l'évolution de la méthode de la *via notarum* ont été exposées dans cette dernière partie assez longuement pour que nous puissions nous dispenser d'y revenir ici ; dire que la catholicité de lieu et de temps doublée d'unité est une note suffisante, comme l'avaient fait le XVIIe et le XVIIIe siècles, ou la dire insuffisante, avec le P. de Poulpiquet, sont des affirmations qu'il est difficile de concilier. Ainsi, l'histoire des notes témoigne clairement de la relativité de certaines constructions élaborées par la raison pour répondre à des préoccupations de polémique.

Il nous reste à indiquer les conséquences qu'entraînerait pour

---

[1] G. CLOUD, *L'apologétique chrétienne* (*1903*), p. 296-297.

la preuve par les notes, l'existence d'unité, de sainteté, d'universalité et d'apostolicité dans les confessions non-romaines. Sans toucher aussi directement au mécanisme de la *via notarum*, ce dernier point, une fois vérifié, l'atteindrait plus que les deux précédents, car si des communions non-romaines ne se distinguaient pratiquement plus de l'Église catholique que par leur éloignement du centre romain, une autre preuve de vérité que celle de la *via primatus* deviendrait entièrement superflue. Mais y a-t-il des groupements qui peuvent prétendre posséder les quatre marques, au moins, à un certain degré, ou plutôt, y a-t-il des théologiens qui le leur reconnaissent ? Oui, certains théologiens admettent que les groupements non-romains participent dans une certaine mesure des quatre notes, et cette participation, toute partielle qu'elle est, semble suffire à rendre inopérante la *via notarum*.

Nombre d'apologistes reconnaissent implicitement la présence d'une certaine unité, de saints, d'universalité et d'apostolicité chez des non-catholiques. Pourquoi, sinon, auraient-ils éliminé, au fur et à mesure des nécessités, tous les éléments des notes que les sectes chrétiennes semblaient partager avec l'Église catholique ! En considérant l'Église d'Orient surtout, ils en sont venus à écarter l'unité de doctrine actuelle, la sainteté héroïque de quelques fidèles, l'apostolicité de foi, d'origine et de succession valide. En outre, par leur tendance à réduire à la seule primauté romaine l'essentiel des trois notes d'unité, de catholicité et d'apostolicité, ils reconnaissent implicitement aux non-romains la possibilité de participer à celles-ci dans une mesure qui suffit à leur ravir le caractère de note positive. Enfin, la mise en œuvre du procédé comparatif, soit dans l'ensemble de la preuve, comme chez le P. de la Brière, soit au sujet d'une note, comme c'est le cas de la catholicité *morale*, confirme cette opinion.

Implicitement reconnue, cette participation est parfois admise sans détours, surtout dans des congrès qui ont pour but le rapprochement des Églises schismatiques de l'Église de Rome. Ainsi, après avoir accablé la *via notarum* de divers reproches, le P. Urban, dans un rapport lu au congrès de Vehlerad en 1907, avouait qu'elle était relativement inutile du fait que les Orientaux aussi pouvaient se réclamer des quatre notes, dans un sens sans doute un peu différent de celui auquel les catholiques étaient accoutumés, mais qui ne paraissait pas illégitime pour cela. L'Église d'Orient, assu-

rait-il, possède, au dire des catholiques eux-mêmes, une hiérarchie apostolique et un épiscopat validement ordonné ; elle a aussi canonisé de nombreux saints, même depuis sa séparation d'avec l'Église de Rome ; elle garde dans une certaine mesure l'unité de foi et de gouvernement ; elle a enfin la catholicité, quoique entendue de manière très particulière. Aussi, concluait-il, ce n'est pas par la *via notarum* qu'il convient actuellement de démontrer la fausseté de l'Église d'Orient. Au lieu de prouver chez elle l'absence de notes, il vaudrait mieux prouver l'absence de certains éléments essentiels à la constitution de l'Église, et notamment sa séparation du Pontife romain [1].

---

[1] J. URBAN, *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga Ecclesiam russicam (1907)*, p. 15-17. Le texte de cet article étant assez peu répandu et fort suggestif, on nous permettra de citer en entier le passage qui nous intéresse « ... inter christianas communitates vix invenitur societas, cuius fideles non aliquo saltem gradu ad veram Ecclesiam ut eius membra pertineant et consequenter etiam de variis Ecclesiae verae dotibus aliqua mensura participent. Et quo pluribus vinculis homines heterodoxi cum vera Ecclesia copulantur, eo maiori gradu et de pluribus Ecclesiae dotibus participare dicendi erunt. Consequenter valor apologeticus notarum in refutandis eiusmodi societatibus eo magis decrescit, quo pauciora ex Ecclesiae ligaminibus internis sive externis in ipsis desiderantur.

Igitur caput de notis verae Ecclesiae, praesertim in applicatione ad Ecclesiam orientalem, aliquatenus modificandum esse videtur. Nil nos cogit apostolicitatem hierarchicam Ecclesiae orientali denegare, cum validum eius episcopatum agnoscimus. Nil quoque exigit, ut sanctitatis notam illis ex toto auferamus, quorum sacramenta agnoscimus eaque prorsus efficacia et salutifera dummodo obex subiectivus absit. Procul dubio diligens comparatio fertilitatis bonorum operum, quae in romana et quae in aliis communitatibus perspicitur, aliquod criterium suppeditabit diiudicandi ubi sit uberior gratia, — criterium certe multo studio indigens, — at sanctitatem orientali Ecclesiae omnino denegare, ut communiter fit, puta ex defectu sanctorum, nec a priori licet, nec a posteriori. Non *a priori*, quasi ex certis theologicis principiis ; si enim sacramenta conferunt gratiam ex opere operato in iis, qui obicem voluntarie non ponunt, cur etiam ad communi maiorem sanctitatis gradum hominem evehere non possent ? Numquid manus Domini est abbreviata ? Non *a posteriori*, quasi ex experientia ; ecclesia enim graeca, et multo magis russica, totum sanctorum agmen post suam a communione romana separationem progerminasse et canonizasse legitur et quamvis omnes sic canonizatos vere sanctos fuisse affirmare non meum sit, ex altera tamen parte actum esset de valore omnis testimonii humani, si omnia, quae de sanctis orientalibus narrantur, inter fabulas amandare vellemus, ea solum ducti persuasione, quasi impossibilis sit inter heterodoxos, insignis vitae sanctitas...

Quas difficultates incurrat, quicumque ope notae catholicitatis ecclesiam romanam, non graecam, veram Christi sponsam demonstrat, hic prosequi longum esset. Etiam unitas, tum fidei, tum regiminis, per episcopale institutum in ecclesia graeca aliquo gradu salvatur, quamvis libenter concedam ex defectu ulterioris gradus orientales optime premi posse. Et haec *socialis unitatis* necessitas

Par elle-même, la réalisation partielle des notes de l'Église dans des confessions non-romaines ne porte pas à conséquence, à condition toutefois que les notions d'unité, de catholicité, de sainteté et d'apostolicité soient assez clairement formulées pour qu'on puisse en vérifier la présence dans chacune des sectes chrétiennes : quand les notions sont précises, en effet, le moindre défaut permet de conclure à la fausseté de l'Église qui en pâtit. Mais, lorsqu'on examine la *via notarum* dans son ensemble, et qu'on essaie de superposer les multiples définitions des notes, le concept global qu'on obtient témoigne d'une élasticité qui permet de le rapprocher parfois de celui des marques qui sont vérifiées par les confessions séparées. La notion d'unité du P. de la Brière, n'incluant pas l'idée de romanité, est bien plus proche de celle des anglo-catholiques, que ne l'est celle du P. de Guibert, qui, lui, fait de la papauté un élément formel [1]. Au XX[e] siècle, surtout, il semble possible de rapprocher les notions des notes insuffisantes possédées par les non-romains des notions minimales proposées par quelques catholiques. L'unité, la sainteté, l'universalité et l'apostolicité qu'on pourrait découvrir aux non-catholiques actuels sont autrement vraisemblables que celles qu'aurait pu revendiquer le luthéranisme de 1530. Anglicans et russes affirment qu'ils sont unis, au point de réaliser l'unité visible de l'Église. Les orthodoxes rappellent souvent qu'ils ont, comme les catholiques romains, des sacrements valides, la grâce du sacrifice de la messe, la foi,

---

praecipuum est medium, quod apologetae catholico arma non spernanda contra graecos suppeditat. Sed hoc nil aliud est quam *directis* argumentis (non reflectendo ad quattuor notas) divinam primatus institutionem demonstrare.

Ut sensu mea paucis comprehendam verbis, ecclesiam romanam contra orientales propugnantibus opus non est probare ecclesiam graecae sive russicae nullam esentialium sponsae Christi proprietatum competere, ac proinde memoratas ecclesias mediis ad salutem necessariis ex toto destitui, cum reapse eaedem ecclesiae particulares saltem mysticis sacramentorum et sacerdotii vinculis cum Christo capite et proinde etiam cum reliquo Ecclesiae corpore iungantur, de dotibus verae ecclesiae pro gradu suae ad ipsa adstrictionis participent, vereque *catholicis mediis* ad salutem ducentibus utantur. Potius insistendum est in eo, quod ecclesiae orientali in praesenti eius statu *non omnia elementa* verae ecclesiae a Christo ipsi indita competunt, qui defectus nonnisi cum Romano Pontifice suppleri potest ac debet. Ut vero hoc persuadeatur, theoria quattuor notarum, prout consuete proponitur, superflua esse videtur, cum alia argumenta eaque directa suppetant, quae tamen forte non sunt adeo conspicua, ut omnium etiam illiteratorum oculos sua luce percellant ».

[1] Y. DE LA BRIÈRE, *Église* (*Question des notes*), dans DAFC, t. I, c. 1278-1279 et J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia* (*1926*), p. 111.

des saints héroïques, bref la sainteté. Ces Orientaux réclament l'apostolicité entendue au sens catholique de succession ininterrompue, tandis que les protestants assurent que cette note signifie plutôt et avant tout la possession de la véritable doctrine chrétienne, qu'eux seuls auraient gardée intacte. Enfin, tous revendiquent l'universalité, les uns parlant de *sobornost*, les autres de véritable diffusion locale ; en 1930, M. J. Mac Neill a prétendu retrouver dans les œuvres des premiers réformateurs un souci réel d'universalité externe, et trois ans plus tard, M. Visser 't Hooft exposait l'idée d'une catholicité non-romaine [1]. Dût-on même admettre que, après de patientes recherches, on pût découvrir la vraie Église par le moyen des quatre marques, on devra avouer que cette méthode n'est ni simple, ni facile, ni adaptée à tous les fidèles, *etiam rudioribus*. Et si l'on ajoute que d'autres voies semblent plus efficaces, parce qu'elles mettent mieux en relief ce qui distingue les Églises séparées de l'Église catholique, on comprend que certains ont pu délaisser la *via notarum* ancienne et que ceux qui l'ont gardée, n'en ont conservé que les cadres et la terminologie.

* * *

Telle qu'elle est proposée au XXe siècle, la *via notarum* est complexe et confuse. Elle comprend en principe une double argumentation rationnelle, — l'une historique, l'autre par le miracle moral, — et recèle en outre des éléments de valeur dogmatique. A cette complexité s'ajoute celle qui vient de la confusion qui règne encore dans les traités de l'Église : la partie apologétique n'y est pas adéquatement distinguée de la partie dogmatique.

L'argument de la *via notarum* est très déficient. La majeure ne justifie pas strictement l'affirmation qu'elle énonce sur l'existence, le nombre et les notions des marques. La mineure, de ce fait, est condamnée à la même mesure d'imprécision. De plus, les trois procédés qu'elle met en œuvre ont des défauts : le procédé négatif préjuge de l'unicité et de l'indéfectibilité de l'Église ; la forme comparative consacre la mobilité des notions, avec les

---

[1] M. J. Mac Neill, *Unitive Protestantism. A study of our religious Resources*, p. 60-89, et W. A. Visser 't Hooft, *Le catholicisme non-romain*.

incohérences qui en découlent ; l'affirmation absolue enfin, étant donné le quotient d'imprécision que recèlent les concepts des marques, se justifie moins encore que les deux précédents.

Trois causes expliquent ces déficiences. L'Écriture, à laquelle les apologistes doivent désormais se référer, est difficilement intelligible, surtout que les théologiens eux-mêmes affirment très haut son obscurité, afin de mettre en relief la doctrine des traditions orales et la nécessité d'un magistère ; ce dernier est requis, en tout état de cause, pour ceux qui reconnaissent une évolution des doctrines. La raison, elle, fournit des notions précises, mais elle ne parvient pas à en légitimer absolument les nuances. Il semble bien que les nécessités pratiques des discussions décident du choix des notions d'ailleurs caduques en elles-mêmes, à cause de la faiblesse de la raison, et donc teintées de relativité. Enfin, les sectes chrétiennes semblent posséder les quatre notes, au moins dans une certaine mesure ; les auteurs le reconnaissent implicitement quand ils transforment leurs notions pour les rendre propres à l'Église romaine ; d'autres l'avouent même ouvertement. Cette participation partielle suffit à rendre la *via notarum* inefficace parce que la comparaison ne peut se faire qu'avec des notions imparfaitement déterminées elles-mêmes et donc assez souples pour se rapprocher parfois de celles que proposent les non-romains. Fût-elle même décisive, cette comparaison a perdu l'allure facile qui devrait caractériser la preuve par les notes. Aussi n'est-il pas étonnant d'entendre appeler la *via notarum* un argument inopportun, ou actuellement inefficace, et en tout cas superflu.

CONCLUSION

La doctrine des marques de l'Église a connu, au cours de son histoire, de nombreuses fluctuations.

Inconnue des apologistes du moyen âge, qui cherchaient à réfuter les erreurs particulières de chaque hérésie, plutôt que de se hausser à la démonstration du magistère catholique dans son ensemble, elle apparaît au moment où s'engagent les premières luttes contre le luthéranisme et le calvinisme. Elle se répand rapidement : vers 1550, il circule dans tous les pays d'Europe des *De notis Ecclesiae* nombreux, d'ailleurs fort différents. Et cette diffusion ne fait que croître jusqu'à la fin du siècle.

A ce moment, les guerres de religion ayant décidé de l'avenir de l'Église et un sentiment de lassitude s'emparant déjà des controversistes, une accalmie se produit sur le terrain de la polémique. C'est alors que les apologistes soumettent le traité des notes à une première révision. Ils se demandent, entre autres, si les marques qu'ils proposent vérifient bien les *conditions* que leurs prédécesseurs avaient exigées des signes des protestants. Pour être recevables, avait-on dit souvent, les marques doivent être plus facilement connaissables que l'Église *(notiores Ecclesia)* ; elles doivent lui appartenir exclusivement *(propriae, saltem collective)* ; elles doivent être inséparables d'elle *(inseparabiles ab Ecclesia)* ; enfin, elles doivent être à la portée de tous *(obviae omnibus, etiam rudioribus)*. Celles qui ne satisfont pas à ces exigences sont écartées du groupe des *notes* et rangées au nombre des *propriétés*.

L'esprit du rationalisme pénétrant déjà peu à peu les milieux catholiques, — Charron ne publiait-il pas *Sagesse* quelques années après *Les trois véritez,* — les apologistes soucieux de controverse féconde sont amenés à distinguer l'action qui est à exercer sur les croyants de celle que réclame l'état d'esprit des incroyants, chrétiens comme païens. Ainsi naît, à l'aube du XVIIe siècle, l'apologétique à deux degrés, le *De Ecclesia* étant désor-

mais précédé du *De vera religione.* Celui-ci, pour étayer ses thèses, reprend au premier traité quelques notes, — les miracles et les prophéties, — qui sont appelées, dans leur nouvelle fonction, des *signes* ou motifs de crédibilité de la religion chrétienne.

Pour pouvoir se consacrer exclusivement à la défense des fondements doctrinaux du christianisme, que les théories rationalistes minaient de plus en plus, les controversistes de l'époque du philosophisme et de l'Encyclopédie abandonnent le traité de l'Église aux théologiens scolastiques : c'est dire que la structure du chapitre *De notis* va prendre en peu de temps sa forme définitive. Spécialistes de la systématisation, ces théologiens fixent d'abord le nombre des marques à quatre, d'après l'*unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* du symbole de Constantinople; ils réduisent ainsi aux quatre notes d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité, les trois, les sept, les quinze, les vingt-quatre, voire les cent signes que leurs devanciers avaient présentés. En outre, préoccupés de l'ordonnance parfaite des traités, ils soumettent méthodiquement à l'épreuve des notes chacune des communions chrétiennes ; c'est alors que la *via notarum* est dirigée aussi contre les Églises d'Orient, alors que ses créateurs n'avaient eu en vue que les communautés fondées par Luther et par Calvin.

Quelque graves que puissent être ces changements quand on en considère les répercussions, ils ne portent que sur l'organisation de la doctrine des marques. Certaines mutations atteignent celle-ci dans ce qu'elle a d'essentiel. Désireux de mettre leurs arguments à la portée de ceux auxquels ils s'adressent, les apologistes ont renouvelé l'argument de la *via notarum* chaque fois qu'a changé le fondement sur lequel les chrétiens faisaient plus volontiers reposer leurs convictions religieuses. Au XVIe siècle, et même au XVIIe, ils présentent les notes comme reprises aux écrits scripturaires et patristiques. Au XVIIIe et au XIXe, ils se plaisent plutôt à montrer que les quatre marques s'imposent *a priori* à la société ecclésiastique. Depuis la fin du XIXe enfin, — exactement, depuis que le concile du Vatican s'est montré favorable à la preuve de l'Église catholique par le fait transcendant et divin qu'elle-même constitue, — ils décrivent, un peu à la manière de l'apologétique romantique, l'expansion mondiale du catholicisme, son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens et son étonnante résistance aux assauts de ses ennemis.

Bref, tout en conservant le processus d'argumentation de la *via notarum* inchangé, — il y a des notes, et le catholicisme est seul à les vérifier, — les apologistes en ont transformé l'argument à deux reprises, selon qu'ils vivaient en un temps où prédominait la foi aux écrits inspirés, ou les tendances rationalistes, ou enfin le goût des données positives.

Intimement dépendantes de la doctrine générale des notes, les notions de sainteté, d'unité, de catholicité et d'apostolicité n'ont pas été fixées de manière immuable dès leur première élaboration. Pour sauver l'existence de la *via notarum* en en conservant l'unique raison d'être : la preuve de la vérité du catholicisme romain, les controversistes ont été conduits à restreindre constamment la définition des marques.

La note de sainteté apparut au XVI[e] siècle, c'est-à-dire, à une époque où l'adage : *Extra Ecclesiam nulla salus* était pris dans son sens le plus strict ; dès lors, par hypothèse, la sainteté ne pouvait fleurir que dans le catholicisme romain. Mais lorsque les apologistes se furent persuadé qu'il y avait de la sainteté en dehors de l'Église ; bien plus, lorsque, pris par l'extension qu'ils avaient eux-mêmes donnée à la *via notarum,* ils se trouvèrent dans la nécessité de refuser la sainteté aux Églises d'Orient, — auxquelles ils accordaient cependant la validité des ordinations et des sacrements, des saints, voire des miracles, — force leur fut de ramener la notion de sainteté aux éléments qu'aucune communion chrétienne autre que l'Église catholique ne pouvait, à leur jugement, revendiquer : des saints nombreux et l'éclat permanent des miracles.

Une transformation analogue résume l'histoire de la note d'unité. Aussi longtemps que les catholiques s'étaient accordés, à la manière du XVI[e] siècle, à ne voir dans le protestantisme qu'un chaos de sectes disparates et anarchiques, il leur avait été aisé de faire ressortir la merveilleuse unité des catholiques, qui admettaient la même doctrine et les mêmes moyens de sanctification, ainsi que les mêmes pasteurs. Mais, plus tard, les calvinistes, puis les orientaux, et plus encore les anglo-catholiques se réclamèrent également d'une certaine unité dans la doctrine et dans le gouvernement de leurs communautés et de leurs églises. Bien que les non-romains l'entendissent souvent d'une unité assez souple pour permettre aux chrétiens de faire partie de la commu-

nion visible universelle du christianisme, les catholiques, sous peine de mener leurs discussions dans l'équivoque, se trouvèrent réduits à prendre le contre-pied de l'idée non-romaine d'unité et à définir l'unité de l'Église ; unicité absolue de communion, adhésion à la foi chrétienne dans sa totalité et soumission à la papauté.

Il fallut plus longtemps pour que la notion de catholicité devînt à son tour l'objet d'un changement important. Bien qu'ils fussent convaincus que l'universalité de leur Église n'était pas absolue, — la découverte du Nouveau Monde le leur aurait rappelé au besoin, — les défenseurs de l'Église de Rome crurent qu'en appelant *moralement* universelle la diffusion du catholicisme, ils éludaient toute difficulté. Lumineuse pour le catholique du XVIe siècle, aux yeux duquel le protestantisme naissant faisait figure de soulèvement local et éphémère, cette catholicité morale, au dire des apologistes eux-mêmes, a perdu aujourd'hui son éclat. Pour conserver malgré cela une note positive de catholicité, quelques-uns en sont venus à parler de la catholicité qualitative, laquelle est, dans son essence, assez différente de l'universalité de lieu.

Quant à l'apostolicité, son évolution est plus révélatrice encore. A l'époque où l'idéologie de Luther et de Calvin faisait éclore un nouveau christianisme, pouvoir se rattacher aux Apôtres par la fondation, par la doctrine et par la hiérarchie constituait, pour une Église, une preuve décisive d'authenticité chrétienne. Mais lorsque la question des Églises d'Orient fut posée dans les cadres de la *via notarum*, on dut bientôt concéder que, ni l'apostolicité d'origine, ni celle de doctrine, ni même la succession des pasteurs ordonnés validement, ne distinguait de façon notable l'Église catholique des Églises d'Orient. Restait la légitimité de la hiérarchie, ce qui signifiait, concrètement, le rattachement au pontife romain. C'est à la *via primatus* en effet que la note d'apostolicité a été ramenée en fin de compte.

Tels sont, — si du moins l'on considère l'état-limite de la pensée des apologistes les plus représentatifs, — les avatars dont l'histoire des notes évoque le spectacle.

* * *

La *via notarum* n'est qu'un argument ; et elle n'est qu'un des arguments que l'apologétique catholique a mis, ou met en ligne, pour démontrer la vérité de l'Église catholique.

L'histoire de cet argument est celle d'un procédé qui n'a pas répondu à toutes les espérances qu'on avait fait reposer sur lui, d'un idéal dont la réalisation plénière s'est sans cesse dérobée aux efforts de ceux qui l'avaient entrevu ; les transformations foncières qu'il a subies, les critiques expresses dont il est encore aujourd'hui l'objet l'attestent à suffisance.

L'histoire de la *via notarum* n'est cependant pas celle d'une faillite. Car l'argument qu'elle constitue n'aurait pas rencontré une faveur si grande pendant plusieurs siècles, s'il n'avait pas été proportionné aux besoins des temps qui l'ont vu naître et se développer, et aux exigences de tant d'hommes éminents qui l'ont façonné et remanié avec tant de persévérance. Surtout, il a laissé quelque chose de lui-même aux arguments qui l'ont remplacé, ou qui tendent à le faire : son esprit à la *via historica*, sa matière à la *via empirica*.

Son esprit, c'est-à-dire l'appel à l'histoire. Car c'était bien, avant tout, faire appel à l'histoire en faveur de l'Église romaine que de vouloir montrer qu'elle possédait effectivement des marques bien précises, que le Christ aurait apposées, telle une estampille authentique, sur l'Église qu'il avait fondée, afin que tous pussent la reconnaître à travers les siècles. La *via historica* ne fait rien d'autre que d'en appeler à l'histoire, elle aussi, puisqu'elle consiste à établir que l'Église catholique d'aujourd'hui est en continuité totale avec l'œuvre du Christ. Entre la *via notarum* et la *via historica*, il n'y a que la différence qui sépare deux applications du même principe : la première fait intervenir un critère qu'elle conçoit comme extrinsèque à l'Église ; la seconde, un critère qui est intrinsèque à celle-ci, puisqu'il s'identifie avec l'Église elle-même dans ce qui la constitue essentiellement.

D'autre part, la *via notarum* a versé sa matière, c'est-à-dire les quatre notes, dans une autre *via*, la *via empirica*, qui s'est développée parallèlement à la *via historica*, mais avec un certain retard sur elle, dû justement au fait que les difficultés inhérentes à ce nouvel argument ne sont pas apparues immédiatement à l'esprit de ceux qui l'avaient créé. Mais, cette fois, subsiste seule la matière de la *via notarum*, car les notes sont envisagées comme

un miracle moral, indépendamment de toute comparaison de l'Église actuelle avec l'Église des origines.

La *via notarum* a causé bien des déboires aux apologistes. Est-ce à dire qu'elle est totalement dépourvue d'efficacité ? C'est là un autre problème. Les difficultés que son application a manifestées proviennent, au fond, de son caractère d'argument historique. Mais est-on autorisé, pour autant, à lui dénier toute valeur ? On peut, et il faut, selon nous, en douter. Car d'abord, la *via historica*, quelque forme qu'on lui donne, est sujette aux mêmes difficultés, celles qui sont inhérentes à tout argument qui prétend justifier par l'histoire une institution intensément vivante et qui s'est développée pendant vingt siècles ; puis, et surtout, il est à peine concevable que les défenseurs d'une Église qui fait dériver tous ses droits et prérogatives d'une institution historique puissent renoncer à la défendre en dehors de tout recours à l'histoire. La *via empirica* échappe-t-elle, de son côté, à toutes les difficultés ? On la propose comme plus facile, mais la constatation qu'elle requiert du miracle moral que constituent la sainteté, l'unité et autres prérogatives de l'Église catholique est-elle si aisée ? Puisque tous les procédés ont chacun leurs difficultés, l'apologétique catholique ne doit-elle pas prendre son bien dans toutes les *viae* à la fois ? C'est aux apologistes eux-mêmes qu'il convient de résoudre ces problèmes de méthode. C'est à eux que nous offrons les pages qu'on vient de lire. Nous voudrions espérer que, si imparfaites soient-elles, elles puissent enrichir leur expérience et féconder leurs réflexions par les enseignements de l'histoire.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

INDEX ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

On a cru bon de signaler ici en ordre alphabétique un certain nombre de points qui ne figurent pas dans la table analytique des matières.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Les notes de l'Église. Questions générales

CHAPITRE PREMIER. — LA DIFFÉRENCIATION DES NOTIONS DE NOTE, DE PROPRIÉTÉ ET DE SIGNE

DEUXIÈME PARTIE

Les quatre notes de l'Église

Chapitre premier. — La note de sainteté

Chapitre II. — La note d'unité

TROISIÈME PARTIE

Jugements portés sur la via notarum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Opus quod inscribitur : *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, auctore GUSTAVO THILS, ex auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Lovanii, die 21ª iunii, 1937.

† P. LADEUZE,
Rect. Univ.

Universitas catholica Lovaniensis

DISSERTATIONES AD GRADUM MAGISTRI
IN FACULTATE THEOLOGICA VEL IN FACULTATE IURIS CANONICI
CONSEQUENDUM CONSCRIPTAE

SERIES PRIOR

1. A. KEMPENEERS. *De Romani Pontificis primatu eiusque attributis*, 1841.
2. H. J. FEYE. *De matrimoniis mixtis*, 1847.
3. C. DE BLIECK. *De unitate Ecclesiae catholicae*, 1847.
4. V. A. HOUWEN. *De parochorum statu*, 1848.
5. N. J. LAFORÊT. *De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae*, 1849.
6. PH. VAN DEN BROECK. *De theophaniis sub Veteri Testamento*, 1851.
7. A. HEUSER. *De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria*, 1851.
8. F. J. JADOT. *Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina*, 1857.
9. TH. J. LAMY. *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica ; accedunt veteris ecclesiae syriacae monumenta duo : Ioannis Telensis resolutiones nunc primum editae et latine redditae ; Iacobi Edesseni resolutiones canonicae syriace cum versione latina*, 1859.
10. A. J. LIAGRE. *Interpretatio epistolae catholicae S. Iacobi*, 1860.
11. A. C. M. VAN GAMEREN. *De oratoriis publicis et privatis*, 1861.
12. E. H. J. REUSENS. *Syntagma doctrinae catholicae Adriani VI, P. M.*, 1862.
13. F. J. MOULART. *De sepultura et coemeteriis*, 1862.
14. L. HENRY. *De residentia beneficiatorum*, 1863.
15. C. M. DE ROBIANO. *De iure Ecclesiae in universitates studiorum*, 1864.
16. A. J. J. HAINE. *De hyperdulia eiusque fundamento*, 1864.
17. A. B. VAN DER MOEREN. *De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque*, 1865.
18. F. J. DEMARET. *De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica*, 1865.
19. J. B. ABBELOOS. *De vita et scriptis sancti Iacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, 1867.
20. A. VAN WEDDINGEN. *De miraculo deque eius in christiana demonstratione usu et valore*, 1869.
21. J. L. J. LIAGRE. *De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem*, 1871.

22. H. J. L. HERMES. *De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari*, 1873.
23. B. T. POUAN. *De seminario clericorum*, 1874.
24. H. C. C. LAMBRECHT. *De sanctissimo Missae sacrificio*, 1875.
25. A. MULLER. *De placito regio*, 1877.
26. J. THYS. *De peccato originali*, 1877.
27. M. B. G. FINK. *De concordatis*, 1879.
28. H. J. T. DE BROUWER. *De fide divina*, 1880.
29. G. J. WAFFELAERT. *De dubio solvendo in re morali*, 1880.
30. L. J. LESQUOY. *De regimine ecclesiastico iuxta Patrum apostolicorum doctrinam*, 1881.
31. J. FORGET. *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae*, 1882.
32. J. E. HIZETTE. *Definitionis vaticanae de infallibili Romani Pontificis magisterio commentarium theologicum*, 1883.
33. P. MANNENS. *Disquisitio in doctrinam S. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione*, 1883.
34. C. LUCAS. *De naturali nostra cognitione Dei*, 1883.
35. O. F. CAMBIER. *De divina institutione confessionis sacramentalis*, 1884.
36. F. C. CEULEMANS. *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, 1886.
37. G. J. CRETS. *De divina Bibliorum inspiratione*, 1886.
38. A. VAN HOONACKER. *De rerum creatione ex nihilo*, 1886.
39. A. HEBBELYNCK. *De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum*, 1887.
40. J. BAUDUIN. *De consuetudine in iure ecclesiastico*, 1888.
41. M. LECLER. *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888.
42. L. J. MIERTS. *De resurrectione corporum*, 1890.
43. A. AUGER. *De doctrina et meritis Ioannis van Ruysbroek*, 1892.
44. J. B. CHABOT. *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892.
45. C. SCHEYS. *De iure Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia*, 1892.
46. A. KNOCH. *De libertate in societate civili*, 1895.
47. H. POELS. *De historia sanctuarii arcae foederis*, 1897.
48. P. LADEUZE. *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, 1898.
49. A. CAMERLYNCK. *De quarti evangelii auctore*, 1899.
50. A. MICHIELS. *L'origine de l'épiscopat*, 1900.
51. A. VAN HOVE. *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liége sous Érard de la Marck*, 1900.
52. G. VOISIN. *L'Apollinarisme*, 1901.
53. H. COPPIETERS. *De historia textus Actuum Apostolorum*, 1902.
54. E. VAN ROEY. *De iusto auctario ex contractu crediti*, 1903.
55. F. CLAEYS-BOUUAERT. *De canonica cleri saecularis obedientia*, 1904.

SERIES SECUNDA

1. C. VAN CROMBRUGGHE. *De soteriologiae christianae primis fontibus*. 1905.
2. TH. VAN OPPENRAAIJ. *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas*, 1906.

3. É. Tobac. *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1908.
4. J. Lebon. *Le Monophysisme sévérien*, 1909.
5. G. Kisselstein. *Les dons et legs aux fabriques d'églises paroissiales en Belgique*, 1912.
6. P. Van Cauwenbergh. *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine* (451) *jusqu'à l'invasion arabe* (640), 1914.
7. P. Ricard. *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*, 1914.
8. H. Lamiroy. *De essentia ss. Missae sacrificii*, 1919.
9. A. De Meyer. *Les premières controverses jansénistes en France* (1640-1649), 1919.
10. E. Broeckx. *Le catharisme*, 1916.
11. R. Koerperich. *Les lois sur la mainmorte dans les Pays-Bas catholiques*, 1922.
12. R. Draguet. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, 1924.
13. R. G. Bandas. *The Master-Idea of Saint Paul's Epistles, or the Redemption*, 1925.
14. J. Brys. *De dispensatione in Iure canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum*, 1925.
15. J. Coppens. *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, 1925.
16. M. Piette. *La réaction wesléyenne dans l'évolution protestante*, 1925.
17. A. Teetaert. *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII*e *jusqu'au XIV*e *siècle*, 1926.
18. P. Gillet. *La personnalité juridique en droit canonique*, 1927.
19. A. Van Hove. *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, 1927.
20. É. Voosen. *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, 1927.
21. A. Charue. *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, 1929.
22. W. Goossens. *Les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice*, 1931.
23. P. Polman. *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI*e *siècle*, 1932.
24. B. Rigaux. *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 1932.
25. D. Van den Eynde. *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, 1933.
26. M. Cappuyns. *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, 1933.
27. S. Stokman. *De religieuzen en de onderwijspolitiek der regeering in het Vereenigd Koningrijk der Nederlanden* 1814-1830, 1935.
28. J. Thomas. *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 *av. J.-C.*-300 *ap. J.-C.)*, 1935.
29. H. Wagnon. *Concordats et droit international. Fondement, élaboration, valeur et cessation du droit concordataire*, 1935.
30. G. Thils. *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, 1937.

BX1747	1198081
.T45	Thils Les notes de L'église ...
OCT 29 '42	
AUG 3 1956	Fr. Albert Moraczewski
OCT 1	1956 RENEWED
OCT 15	1956 RENEWED OCT 29 1956